Das Evangelium

des

heiligen Johannes

erläutert

von

E. W. Hengstenberg,

Dr. und Professor der Theologie in Berlin.

Erster Band.

Berlin.

Verlag von Gustav Schlawitz.

1861

Der Verfasser behält sich das Recht der Uebersetzung ins Englische vor.

Vorwort.

Den Vorsatz, einen Commentar zu dem Evangelium des heil. Johannes zu schreiben, hat der Verf. schon in der Vorrede zu dem letzten Bande seines Commentars über die Apokalypse ausgesprochen. An die Ausführung konnte er erst nach Vollendung einiger ihm obliegenden alttestamentlichen Arbeiten gehen. Dem Zuge des Herzens, der es zunächst war, was ihn zu diesem Werke antrieb, in dem er vor Allem die eigne Erbauung auf unsern allerheiligsten Glauben gesucht und reichlich gefunden hat, glaubte er um so mehr folgen zu dürfen, da die vorhandnen exegetischen Leistungen Manches zu wünschen übrig lassen.

Es ist vielfach die Klage laut geworden, daß unter den Pastoren der Eifer für die theologische Wissenschaft und namentlich für die Betreibung exegetischer Studien hinter dem Maaße zurückbleibe, welches durch das Wesen unserer Kirche und durch den Ernst der Zeiten geboten wird. Die Klage ist gewiß eine begründete, aber es fragt

sich, ob die Schuld nicht zum Theil an der Beschaffenheit unserer exegetischen Literatur liegt. Man wird von einer großen Anzahl von Pastoren, solchen, die von der Last des Amtes schwer gedrückt werden, nicht verlangen können, daß sie Exegese neben ihrem Amte treiben, nur die Anforderung wird allgemein gestellt werden können, daß sie in ihrem Amte die Schrift nicht anders auslegen als nach der gründlichsten Vorbereitung, wie sie die Würde des Wortes Gottes erfordert. Für solche Vorbereitung aber sind viele der jetzt gangbaren exegetischen Werke weniger geeignet. Sie beeinträchtigen die Stimmung, aus der die Predigt hervorwachsen soll. Der Commentar von Lücke z. B., dem das Werk, dessen Anfang hier vorliegt, zunächst zur Seite treten möchte (mit kürzer gefaßten Arbeiten, welche den Anfang des Verständnisses vermitteln sollen, berührt es sich weniger), stellt gewiß im Verhältnisse zu seinen Vorgängern einen bedeutenden Fortschritt dar, und es kommt dem Verf. nicht in den Sinn, seine bedeutenden Verdienste abläugnen oder schmälern zu wollen, aber er gehört doch einer Uebergangstheologie an, die selten feste Tritte thut. Der entschiedne Glaube an die heilige Schrift als das Wort Gottes wird vermißt; der Kampf mit dem Zweifel macht sich breit und stört bei dem Leser die andächtige Hingebung; vielfach finden sich bedenkliche Zugeständnisse, und auch wo die Entscheidung für den Glauben ausfällt, geschieht dies meist nur so, daß ein geringes Mehr auf seiner Seite ist. Dabei tritt die Verschiedenheit der Meinungen der Ausleger so in den Vordergrund, daß der Blick von dem auszulegenden Texte abgelenkt wird und dem stillen, in seine Tiefen eindringen-

den Sinnen Abbruch geschieht. Man wird es natürlich finden, daß die Pastoren bei der Vorbereitung auf das, was sie von heiliger Stätte zu reden haben, solche Werke meiden und sich mit Vorliebe älteren Arbeiten zuwenden, wie das Starkesche und das Berleburger Bibelwerk, die aber doch nach anderer Seite hin keine volle Befriedigung gewähren können und deren ausschließlicher Gebrauch eine bedenkliche Kluft befestigt zwischen der Theologie der Pastoren und dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft.

Der Verf. ist sich seiner Schwachheit wohl bewußt, aber er hat mit Ernst danach gerungen, von dem Standpuncte eines entschiednen Glaubens an das Wort Gottes aus, wie er ihm durch Gottes Gnade geworden, in diesen wichtigen Theil desselben tiefer und tiefer einzudringen, sich in ihn gleichsam hineinzubohren, aus dem Gebiete des bloßen Meinens, des hin und her der verschiednen Auslegungen heraus zu kommen. Besonderen Fleiß hat er auf die Beziehungen des Evangeliums zum A. T. verwandt. In dieser Beziehung, wie auch in allen übrigen hat er danach gestrebt — mit welchem Erfolge, darüber mögen Andere urtheilen — für unsere Zeit zu leisten, was der ehrwürdige Lampe, dessen Commentar noch immer das Grundbuch für die Auslegung des Evangeliums ist, für seine Zeit geleistet hat.

Ein zweiter Band soll das Werk beschließen. Die Vergleichung der früheren Commentare wird zeigen, daß die Auslegung der sechs ersten Capitel, die so große Schwierigkeiten darbieten, einen unverhältnißmäßig großen Raum in Anspruch nimmt. Eine Reihe von Schlußabhandlungen

soll die Fragen erörtern, welche sonst gewöhnlich in der Einleitung zu dem Evangelium besprochen werden.

Dem aber, der dem Müden Kraft gibt und Stärke genug dem Unvermögenden, sey Lob und Preis dafür, daß Er bis zu diesem vorläufigen Abschluß geholfen hat!

C. 1, 1—18.

Der Eingang des Evangeliums gibt in allgemeinen Umrissen die Orientirung in Bezug auf die Person, deren Geschichte in der Hauptmasse erzählt werden soll, und zwar also, daß er nicht bei ihren menschlichen Anfängen stehen bleibt, sondern bis auf ihr vorweltliches Daseyn zurückgeht. Im Einklange mit dem, was in C. 20, 31 in Bezug auf den Zweck des ganzen Evangeliums gesagt wird, es sey geschrieben damit die Leser glauben, daß Jesus der Christ ist, und durch den Glauben das Leben erhalten in seinem Namen, ist das Hauptaugenmerk auf die Hoheit der Person Jesu gerichtet, und ein tiefes Gefühl für dieselbe in den Herzen der Leser zu erwecken, damit sie mit dem Bewußtseyn an das Folgende herantreten: „Ziehe die Schuhe aus, denn hier ist heiliges Land", das ist die Tendenz, die sich durch Alles hindurchzieht.

Die Behauptung Olshausens: „Der Anfang des Johanneischen Evangeliums enthält gleichsam eine Geschichte des Logos, d. h. der verschiednen sich allmählig steigernden Offenbarungsformen desselben", wird sich von vornherein nicht empfehlen, als dem Character eines Einganges wenig entsprechend. Bei näherer Betrachtung des Einzelnen zeigt sich, daß der Eingang keine fortlaufende Geschichtserzählung enthält, sondern sich in drei Absätzen vollendet.

V. 1—5 geben die Geschichte des Wortes in großen Zügen, wie es vor aller Creatur bei Gott und Gott war, wie die Welt durch dasselbe geschaffen wurde, wie von Anfang an in ihm der alleinige Quell des Lebens und des Lichtes war, wie dies Leben und Licht sich kundgab, aber verschmäht wurde. In V. 6—13 die weitere Ausführung in Bezug auf diese Kundgebung, die Ankündigung durch den Täufer, V. 6—8, die persönliche Erschei-

nung, V. 9, wie die Finsterniß es nicht ergriff, V. 10. 11, wie es sich aber an denen, die es aufnahmen, als das Licht scheinend in der Finsterniß bewährte, sie des höchsten für den Menschen vorhandnen Heiles, der Gotteskindschaft theilhaftig machte, V. 12. 13. In V. 14—18 der bezeichnendste Ausdruck für die Sache, das Wort ward Fleisch *), und der Jubel über den Reichthum der Güter und Gaben, der im unmittelbaren Zusammenhange mit dieser Thatsache dem menschlichen Geschlechte zu Theil wurde. Hier ist mehr als Johannes der Täufer, denn der Täufer bezeugt selbst, daß der nach ihm auftrat, vor ihm gewesen. Hier ist mehr als Moses: denn durch Moses wurde nur das Gesetz als äußerer Buchstabe gegeben, durch Jesum Christum ist die Gnade gebracht worden und mit ihr an die Stelle des Schattens die Wahrheit. Durch ihn ist der unsichtbare Gott, zu dem kein geschaffenes Wesen directen und unvermittelten Zugang hat, dem menschlichen Geschlechte nahe gebracht und offenbart worden.

Der geschichtliche Name des Erlösers, Jesus Christus, tritt uns erst am Ende des Einganges, im Uebergange zu der geschichtlichen Erzählung, in V. 17 entgegen. Alles, was in dem Vorhergehenden von dem Worte, das im Anfange war, von dem wahrhaftigen Lichte, von dem Leben gesagt worden, wird hier auf einmal an diese allbekannte historische Persönlichkeit angeknüpft.

Die gegebne Darstellung der Gliederung des Einganges steht im Gegensatze gegen eine weitverbreitete Auffassung, nach der V. 1—5 sich ausschließlich auf die Geschichte des Wortes vor der Menschwerdung beziehen sollen. So bemerkt Luther zu V. 6: „Solches ist bisher der Anfang des Evangelii Johannis gewesen, wie der Evangelist unsern lieben Herrn und Heiland Jesum Christum beschrieben hat, daß er das Wort des ewigen Vaters, und mit ihm rechter wahrhaftiger Gott von Ewigkeit sey. — — Danach so ist auch dasselbige Wort ein Licht und Leben der

*) Berleb. B.: „Wer vom ersten V. an bis hieher Alles erwogen, der wird diese Worte gewiß mit einem langsamen Tone anstimmen, wie auch in den ersten Gemeinden die Worte: er ist Mensch geworden, in dem Nicänischen Glaubensbekenntniß vor allen übrigen ganz langsam gesungen wurden."

Menschen, also daß alles, das da lebet, sonderlich der Mensch, das Leben von ihm habe, und alle Menschen, so zu jeder Zeit erleuchtet sind, noch und förder erleuchtet werden, durch ihn, der das rechte Licht ist, erleuchtet sind und werden: die so das Licht und Leben haben, müssen es alle von ihm bekommen. Und daß auch das Wort vom Anfange der Welt, zu allen Zeiten, durch die Patriarchen und Propheten geredet habe bis auf Johannem den Täufer. — Nun gehet Johannes herunter auf die Menschheit Christi, saget: daß das Wort der Schöpfer aller Creaturen, das Leben und Licht der Menschen sey Fleisch geworden, Christus habe menschliche Natur angenommen. Und fähet der Evangelist nun an das N. T., die Predigt des Evangelii, von Christo unserm Heilande, vor welchem Johannes der Täufer hergehet und ein Zeuge des Lichtes seyn und mit dem Finger auf ihn weisen soll." Nach Calvin bezieht sich V. 4 auf das natürliche Leben und auf das Licht der Vernunft. Weil aber, bemerkt er zu V. 5, der Mensch das Licht, welches in ihm noch vorhanden ist, durch seine Stumpfheit und Bosheit verdunkelt, so muß der Sohn Gottes ein neues Amt übernehmen, nämlich das des Mittlers, welcher den verderbten Menschen durch den Geist der Wiedergeburt erneuert. Nach Quesnel verkündet der Heilige Geist die Herrlichkeit Christi, indem er erstens beginnt mit dem, was das Wort an sich ist, V. 1. 2, dann bemerkt, was es für die Creaturen im Allgemeinen ist, V. 3, ferner für die lebendigen, geistigen und vernünftigen Geschöpfe, V. 4, dann in Bezug auf die Menschen, welche in die Sünde gefallen, V. 5. Nach Bengel wird in V. 1. 2 der Zustand beschrieben vor Erschaffung der Welt, in V. 3 bei Erschaffung der Welt, V. 4 zur Zeit vor dem Fall, V. 5 zur Zeit nach dem Fall. Nach Lücke ist der Inhalt von V. 1—5 „das uranfängliche Seyn und Wesen des göttlichen Logos bei Gott, das weltschaffende, belebende, menschenerleuchtende Wirken desselben von Anfang an, im Kampfe mit der unempfänglichen Finsterniß der Welt." Nach Frommann*) kann „die Angabe, daß der Logos Träger des Lebens sey, in V. 4 (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν)

*) Der Johann. Lehrb. S. 160.

in diesem Zusammenhange keinen anderen Sinn haben, als den, daß der Logos in Bezug auf das durch ihn gewordne All Inhaber des Lebens sey, d. h. dem All, der organischen wie anorganischen Natur sein Leben spende, es dadurch in seiner Existenz bewahre und seinen Bestand sichere." In den folgenden Worten: „das Leben war das Licht der Menschen", werde von dem All der Dinge die vernünftige Creatur ausgeschieden. Dasselbige Leben in dem Logos, kraft dessen er der Schöpfer in dem All ist, verhalte sich in Bezug auf die Menschheit als Licht — die Vernunft.

Wir stellen diesen Auffassungen die andere entgegen: V. 4 redet zunächst nicht von Solchem, was das Wort factisch gewährt, sondern bezeichnet den Logos als den alleinigen Quell des Lebens und des Lichtes, der Seligkeit und des Heiles, so daß, wer nicht in Gemeinschaft mit ihm ist, der Seligkeit und des Lichtes entbehren muß. Und V. 5 sagt, daß mit der Erscheinung des Wortes im Fleische das Licht in die Finsterniß des menschlichen Daseyns hineinschien, aber von der Finsterniß nicht ergriffen wurde.

Für diese Auffassung und gegen die entgegengesetzte entscheiden folgende Gründe. 1. Nach den prophetischen Grundstellen und nach dem Sprachgebrauche des Johannes kann das Leben in V. 4 nur das ewige Leben, die Seligkeit seyn, das Licht nur das Heil bedeuten. 2. Wenn man unter dem Leben das natürliche Leben versteht, so sieht man nicht ein, wie das Leben als das Licht der Menschen bezeichnet werden kann. Dagegen wenn man Leben und Licht geistlich nimmt, so ist der Sinn klar. Christus spendet, weil das Leben, zugleich das Licht oder das Heil, denn in dem Leben besteht das Heil der Menschen; so lange sie im Tode sind, befinden sie sich auch in dem Dunkel des Elendes. 3. Man muß bei der gegnerischen Erklärung Beschränkungen ergänzen, welche im Texte auch nicht einmal angedeutet sind. Nach Bengel soll in V. 4 zu ergänzen seyn: in der Zeit vor dem Fall, in V. 5: in der Zeit nach dem Fall. Auf die letztere wird V. 5 von allen diesen Ausll. beschränkt. Sollte aber eine solche Abgränzung stattfinden, so mußte sie bestimmt angegeben werden.*)

*) Wie der Evangelist sich dann hätte ausdrücken müssen, das erhellt

Da dies nicht geschieht, so müssen wir annehmen, daß der Grundriß hier im Folgenden ausgeführt wird. Daß der Logos von Anfang der Schöpfung an Leben und Licht der Menschen war, das bewährte sich darin, daß er bei seiner Erscheinung im Fleische denen, die ihn aufnahmen, die Macht gab Gottes Kinder zu werden, und eben damit Leben und Licht; daß das Licht in der Finsterniß scheinet und die Finsterniß es nicht ergriffen hat, das findet seine Ausführung in dem: die Welt erkannte ihn nicht, in V. 10, und dem: die Seinen nahmen ihn nicht auf, in V. 11. — 4. Wenn in V. 5 von rein Vergangenem die Rede wäre, so müßte es zum Mindesten heißen: das Licht schien. Das Präsens zeigt, daß hier von einem solchen Scheinen des Lichtes die Rede ist, welches in der Gegenwart noch fortdauerte, von demjenigen also, welches mit der Thatsache der Menschwerdung begann und sich fortsetzte in der Wirksamkeit des zur Rechten des Vaters Erhöhten und in dem Vorhandenseyn seiner Kirche. Man darf nicht einwenden, wenn es in V. 4 heiße: in ihm war das Leben, so sey eben damit das Präsens scheinet in V. 5 als ein solches der bloßen Vergegenwärtigung erwiesen. Es ist ja in V. 4 nicht die Rede von einer Kundgebung des Wortes als Leben und Heil, die als bereits vergangen und abgeschlossen bezeichnet würde; es ist vielmehr nur die Rede von dem, was der Logos an sich war, ohne Rücksicht darauf, ob aus diesem Quell geschöpft wurde. — 5. Wenn V. 4 und 5 auf Solches bezogen werden, was der Logos dem gesammten menschlichen Geschlechte vor der Menschwerdung geleistet haben soll, so entbehren sie jeder Analogie in dem gesammten Evangelium des Johannes. Von einem Scheinen des Lichtes in die Finsterniß des Heidenthums ist in ihm nirgends die Rede. Eine vorchristliche Wirksamkeit des Logos unter Israel wird von Johannes allerdings angenommen. Schon die Lehre vom Logos selbst in ihrem Zusammenhange mit der alttestamentlichen Lehre von dem Engel des Herrn zeigt

---

z. B. aus dem, was Bengel hineinträgt: Quum λόγον ἄσαρκον, sermonem sine carne, non assecuti sunt, factus est caro, v. 14. Oder die Verleb. B.: „So hat es denn nun anders müssen angefangen werden, daß die Person des Wortes bekannt wurde."

dies. Dann wird es auch durch V. 11 außer Zweifel gesetzt. Wie könnte es sonst heißen, daß der Logos in sein Eigenthum gekommen sey? Aber auf diese vorchristliche Wirksamkeit des Logos unter Israel würden die Worte, wenn man überhaupt bei der Zeit vor der Menschwerdung stehen bleiben will, nicht beschränkt werden dürfen, und dann würde der Apostel auch diese Wirksamkeit nicht als eine Leben und Licht spendende bezeichnet haben. War schon vor der Erscheinung Christi im Fleische Leben und Heil vorhanden, wie paßt es dann, daß erst das menschgewordne Wort in V. 9 als das wahrhaftige Licht bezeichnet wird, wie paßt dann der schroffe Gegensatz von Moses und Christus in V. 17, wie paßt es, daß die Gotteskindschaft, die Gnade und die Wahrheit, die Gotteserkenntniß an die historische Erscheinung Christi geknüpft wird? Wie kann Leben und Licht vorhanden seyn, wie kann gesagt werden, daß das Licht in der Finsterniß geschienen habe, wo dies Alles fehlte, wo auch den Gutwilligen der Zugang dazu verschlossen war?

Der Logos.

Die Hoheit der Person Christi stellt Johannes dadurch ins Licht, daß er uns in die Tiefen des göttlichen Wesens hineinführt und uns auf den verborgenen Hintergrund hinweist, welchen in diesem die irdische Erscheinung Christi hat.

Es entsteht hier die wichtige Frage: schließt sich Johannes in seiner Lehre von dem Logos, der im Anfange bei Gott und selbst Gott war, durch den alle Dinge geworden sind, an das A. T. an, oder hat diese Lehre vielmehr menschliche Speculationen zu ihrer Voraussetzung? Geht Johannes hier mit Moses und den Propheten oder vielmehr mit dem Alexandriner Philo Hand in Hand?

Soviel ist jedem Schriftkundigen von vornherein gewiß: finden sich im A. T. die Anhaltpunkte für diese Lehre, so ist sie auf diese zurückzuführen. Denn dafür sprechen alle Analogien.

Das N. T. steht was die Lehre selbst, nicht ihre bloßen Ausdrucksformen betrifft, im unmittelbaren Zusammenhange mit den canonischen Büchern des A. B., und der Fall, wo wir uns auf ein Mittelglied hingewiesen fänden, wo wir auf apocryphische und überhaupt außercanonische Literatur zurückgehen müßten oder auch nur dürften, findet sonst nie statt. Schon das ist characteristisch, daß die alttestamentliche Prophetie verstummt mit der Hinweisung auf den Boten, der den Weg vor dem Herrn bereiten, auf den zweiten Elias, der die Herzen der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern zurückführen soll, das N. T. mit dem Auftreten eben dieses Boten beginnt, des in Geist und Kraft des Elias erscheinenden Johannes. Am wenigsten aber dürfen wir bei dem Apostel Johannes eine Ausnahme von der Regel, ein Ueberschreiten des geweihten Bodens der Heiligen Schrift erwarten. Zu seinem Wesen gehört die heilige Schroffheit, das scharfe Abschneiden zwischen dem, was von oben her stammt und was aus der Welt, bloßes Product natürlicher Entwickelung ist.

Bei näherer Untersuchung nun zeigt sich, daß das A. T. die nöthigen Anknüpfungspuncte vollständig darbietet, und daß wir gar keinen Grund haben uns anderweitig nach solchen umzusehen.

Vor Allem kommt hier die Lehre des A. T. von dem Engel Gottes oder Jehova's in Betracht, der sich als weit erhaben darstellt über die Sphäre der niederen Engel, dem alle Prädicate des wahren Gottes beigelegt werden, der in seinem Namen redet, für sich die Ehre des ewigen Gottes in Anspruch nimmt und als Gott angeredet und behandelt wird. Er wird in 2 Mos. 23, 21 als der Engel bezeichnet, in dem Gottes Name ist, d. h. sein Wesen in seiner geschichtlichen Entfaltung und Bezeugung, in Jes. 63, 9 als sein Angesichtsengel, d. h. der Engel, in welchem Gott selbst erscheint, im Gegensatze gegen die niederen erschaffenen Engel, in Jos. 5, 14 als der Fürst des Heeres Jehova's, weil ihm wegen seiner gottgleichen Majestät und Herrlichkeit (er legt sich gleich darauf in V. 15 göttliche Ehre bei, indem er Josua befiehlt, die Schuhe auszuziehen, weil der Ort heilig sey, in C. 6, 2 wird er Jehova genannt) die Mächte des Himmels, die materiellen und

die geistigen, die Sterne und die Engel unterthan sind. Umgeben von den letzteren, die seines Winkes gewärtig sind, erscheint er in der ersten Vision Sacharjas. Er stellt sich dort als der Schutzherr des Bundesvolkes dar (vgl. hier V. 11), der Mittler zwischen ihm und Gott, sein Fürbitter bei dem Thron der Gnade.

Der Engel des Herrn tritt uns zuerst in 1 Mos. 16 entgegen. Wir ersehen aus dieser Stelle, daß überall, wo von Erscheinungen Jehova's die Rede ist, diese als durch Vermittelung seines Engels erfolgt zu denken sind. Wir erhalten aus C. 16, 7 für das spätere: und Jehova erschien ihm, die Ergänzung: in seinem Engel, z. B. auch für C. 18, 1. Auf dasselbe Resultat werden wir auch durch andere Thatsachen hingeführt. In 1 Mos. 28, 11—22 erscheint Jakob Jehova. In C. 31, 13 nennt sich der Engel Gottes den Gott Bethels, mit Beziehung auf die in C. 28 erzählte Begebenheit. Hos. 12, 4 wird derjenige, mit dem Jakob kämpfte, wie in der Genesis Elohim, dagegen aber in V. 5 „der Engel", מלאך, genannt. Da der Prophet sicher nicht die Absicht hatte, ein neues geschichtliches Moment beizubringen, so muß der Erwähnung des Engels die Voraussetzung zu Grunde liegen, daß alle Offenbarungen Gottes durch Vermittlung seines Engels geschehen.

In Verbindung mit der Lehre von Christo tritt die Lehre vom Engel des Herrn bei Sacharja und bei Maleachi. Der erstere kündigt in C. 11 eine persönliche Erscheinung des Engels des Herrn inmitten seines Volkes an und die Uebernahme des Hirtenamtes unter ihm. Maleachi verkündet in C. 3, 1, daß der Engel des Bundes zu seinem Tempel kommen werde.

Daß die Logoslehre des Johannes auf diese alttestamentliche Lehre von dem Engel des Herrn zurücksieht, daran kann um so weniger gezweifelt werden, da der Apostel sich auch sonst mehrfach unläugbar auf diese Lehre bezieht. Ungewöhnlich oft erscheint bei ihm Christus als von Gott g e s a n d t. In diesem Ausdrucke ist überall eine Hinweisung auf die persönliche Identität Christi mit dem alttestamentlichen Engel oder Gesandten des Herrn enthalten, vgl. die nähere Nachweisung Christol. 3, 2 S. 62. Auf die Lehre von dem Engel des Herrn gründet sich Johannes, wenn

er hier in V. 11 das Bundesvolk als das Eigenthum Christi bezeichnet, wenn er in C. 12, 41 ohne Weiteres sagt, Jesaias habe die Herrlichkeit Christi gesehen, während im A. T. von der Herrlichkeit Jehova's die Rede ist.

Eine nicht unbedeutende Differenz aber findet sich vor zwischen dem Logos und dem Engel des Herrn. Der letztere erscheint nur als Mittler zwischen Gott und seinem Volke, nie aber als der, durch den Gott die Schöpfung vollbracht hat. Man sieht aber leicht, daß er unter diesem Namen gar nicht als solcher sich darstellen konnte. Der Name des Engels oder Boten setzt das Vorhandenseyn solcher voraus, an welche die Mission ergeht. Er ist nicht Bezeichnung des Wesens, sondern Name eines speciellen Amtes. Wenn daher im A. T. derselben Person, welche nach ihrer Mittlerschaft im Verhältnisse zum Bundesvolke den Namen des Engels des Herrn führt, auch die Theilnahme an der Weltschöpfung beigelegt werden sollte, was wir von vornherein als wahrscheinlich betrachten müssen, da beides in einer inneren Verbindung mit einander steht, so müßte sie unter einem anderen Namen sich darstellen.

Da kann nun keinem Zweifel unterworfen seyn, daß uns der Logos als Theilnehmer an der Weltschöpfung in der für diese Materie classischen Stelle Prov. 8, 22—31 unter dem Namen der vorweltlichen und weltbildenden Weisheit Gottes entgegentritt. Man hat mehrfach dort eine rein dichterische Personification einer Eigenschaft Gottes angenommen. Gegen eine solche spricht aber schon, daß, was bei der realen Auffassung hier von einer zweiten Person in der Gottheit als betheiligt bei der Weltschöpfung ausgesagt wird, Hand in Hand geht mit der anderweitig in der Lehre von dem Engel Gottes hervortretenden Unterscheidung zwischen dem verborgenen Gotte und seinem Offenbarer. Dazu kommt, daß von der Weisheit als Eigenschaft Gottes doch nicht ausgesagt werden konnte, daß sie gebildet und gekreiset worden seit ewig. Dann hat die reale Auffassung das spätere nationale Verständniß für sich. In dem apokryphischen Buche der Weisheit z. B. tritt uns die Weisheit offenbar als Person entgegen. Sie erscheint als der Abglanz des ewigen Lichtes, Weish.

7, 26, der Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen, als die Künstlerin, die Alles hervorgebracht, V. 22 — vgl. C. 8, 6, wo es von der Weisheit heißt: τίς αὐτῆς τῶν ὄντων μᾶλλόν ἐστι τεχνίτης, das Mascul. wie in der Grundstelle der Proverbien in V. 30; 9, 9: „die Weisheit, welche deine Werke kennt, und dabei war, als du die Welt schufest" —; als die mit Gott zusammenlebende, welche der Herr aller Dinge liebt, C. 8, 3. Grimm, in dem Comm. über das Buch der Weisheit, S. 202 sagt, der Verf. denke sich „die göttliche Weisheit als eine aus Gott emanirte, wenn auch mit ihm in der innigsten Verbindung stehende Substanz, der selbst wieder göttliche Eigenschaften und Wirkungen beigelegt werden." Als Zeuge für dies nationale Verständniß kann außer Jesus Sirach, bei dem z. B. C. 1, 4: προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία, und 1, 9: κύριος αὐτὸς ἔκτισεν αὐτήν auf eine bloße Personification der Weisheit als Eigenschaft Gottes nicht paßt, auch noch Philo betrachtet werden. Endlich, für die reale Auffassung spricht auch die Autorität Christi. Wenn Luc. 11, 49. 50 mit Matth. 23, 34 verglichen wird, so kann es keinem Zweifel unterworfen sein, daß Christus sich in der ersteren Stelle in Hinweisung auf C. 8 der Proverbien als die im Fleische erschienene Weisheit darstellt: διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπε s. v. a.: deshalb sage **ich**, die Weisheit Gottes.

Gegen die reale Auffassung könnte nur das Eine geltend gemacht werden, daß die zweite Person in der Gottheit sich nicht als Femininum darstellen könne. Allein der göttliche Vermittler der Weltschöpfung erscheint als die persönliche Weisheit, weil er nach seiner in der Schöpfung entfalteten Weisheit hier in Betracht kommt, wie ganz ähnlich im Buche Koheleth Salomo als die leibhaftige Weisheit sich darstellt, wie auch Christus sich als die Weisheit bezeichnet. Daß das Auftreten als Weisheit nur diesen Grund hat, darauf wird in V. 30 dadurch hingewiesen, daß die weltbildende Weisheit als אמון, Werkmeister, nicht Werkmeisterin bezeichnet wird.

Wir wollen aber noch etwas näher auf das Einzelne der wichtigen Stelle eingehen. Sie umfaßt eine Zehnzahl von Versen, welche durch die doppelte Fünf getheilt wird. In der ersten

Hälfte das Seyn der Weisheit vor allem Geschaffenen, in der zweiten ihre Betheiligung bei der Weltschöpfung und daß Alles durch sie geschaffen wurde.

V. 22. „Der Herr besaß mich im Anfange seines Weges, vor seinen Werken, vorlängst." Statt: er besaß mich, erklären Viele: er erschuf mich. So schon die LXX ἔκτισε, Jesus Sirach 1, 4. 9. 24, 8, der Syr., der Chald., während die Vulg. hat: possedit me in initio viarum suarum. Die Erklärung von der Erschaffung hat aber keine Rechtfertigung im Sprachgebrauche für sich. קנה heißt nur besitzen und erwerben. Auch in 1 Mos. 14, 19. 5. Mos. 32, 6. Ps. 139, 13 wird die Bedeutung schaffen ohne Grund angenommen. ראשית דרכו erklären Mehrere als Erstling seines Thuns, als frühestes seiner Werke, unter Berufung auf Hi. 40, 19, wo das: „er ist der Anfang der Werke Gottes", von der vorzüglichsten Creatur steht. Aber gegen diese Auffassung entscheidet das folgende: vor seinen Werken. Hitzigs Erkl.: als frühestes seiner Werke, wird sich nicht halten lassen. קדם kann nur in der Bed. vor genommen werden. Entweder ist zu übersetzen: als Anfang, und der Anfang im Sinne des lebendigen Anfanges zu nehmen, derjenige, in dem der Anfang wurzelt, der Urquell des Daseyns, unter Vergl. von Apoc. 3, 14, wo Christus als ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ bezeichnet wird, oder es ist die Präpos. ב zu ergänzen, die ja auch bei קדם hinzugedacht werden muß, Vulg.: in initio viarum suarum, ebenso auch der Syr. und der Chald. Für diese letztere Auffassung spricht die Vergleichung von 1 Mos. 1, 1. Wir erhalten nach ihr eine genaue Correspondenz mit dem ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος: da die Schöpfung begann, besaß Gott schon die Weisheit, war der Logos schon bei ihm, so daß dieser vor Allem ist, und das Ganze erst durch ihn zu Stande gekommen, Col. 1, 17. — V. 23. „Seit ewig ward ich gebildet, von Anbeginn, vor der Erde." מקדמי ארץ, Vulg. antequam terra fieret, nicht in der Urzeit der Erde, sondern vor der Erde, von der Zeit an, die der Erde vorangeht. Es scheint, daß sich das: ich ward gebildet, nicht auf den Anfang der Existenz überhaupt bezieht, sondern auf den Anfang der Existenz als weltbildende Weisheit, die Vulg.:

ordinata sum; in reginam ac principem, bemerken ältere Ausll., per quam crearentur ac gubernarentur omnia. נסך bilden, kommt in dem Sinne von einsetzen auch in Ps. 2, 6 vor. Dasselbe was hier von dem bilden, gilt in V. 24 von dem kreisen. — V. 24. „Da noch keine Fluthen, ward ich gekreiset, da keine Quellen beschweret mit Wasser." V. 25. „Ehe die Berge eingesenkt wurden, vor den Hügeln wurde ich gekreiset." Auf unsere St. wird angespielt in Hi. 15, 7. 8: „Bist du als der Erste der Menschen geboren, und vor den Hügeln gekreiset? Hörest du zu in der Vertraulichkeit Gottes (vgl. das ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, hier in V. 1, und das ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός in V. 18) und reissest an dich die Weisheit?" Eliphas fragt Hiob, ob er etwa in schmählicher Selbstüberhebung die Würde für sich in Anspruch nehme, welche nur der vorweltlichen Weisheit zukomme, ob er etwa die menschgewordene Weisheit sey, daß er solches sich anmaßen könne. — V. 26. „Da er noch nicht gemacht die Erde und die Gassen und die Summe der Schollen des Erdkreises." חוצות kommt zu häufig und ausschließlich in der Bed. Gassen vor, als daß es hier in einer andern genommen werden könnte. Die Gassen kommen nach der Volksmenge in Betracht, welche sie belebt. Auf diese ihre Seele gesehen sind sie von Gott gemacht. Auch das parallele תבל bedeutet ja die Erde, so weit sie von Menschen bewohnt wird, die οἰκουμένη.

V. 27. „Da er den Himmel bereitete war ich dort, da er einen Kreis feststellte um die Fluth." Das Da-seyn ist kein müßiges — ein solches würde für den vorliegenden Zweck nicht in Betracht kommen — sondern ein actives. Da תהום immer nur von den Gewässern auf Erden steht, speciell von dem Meere, auch seiner Abstammung nach sich auf das Lärmen und Toben der Wellen bezieht, so kann das zweite Glied nur auf das Werk des dritten Tages gehen, 1 Mos. 1, 9, wie das erste auf das Werk des zweiten Tages, 1 Mos. 1, 6—8. — V. 28. „Da er die Wolken festigte oben, da die Quellen der Fluth gekräftigt wurden." Wiederum der Gegensatz des höchsten und des tiefsten Schöpfungsgebietes. V. 29. „Da er dem Meere gab sein Gesetz, und den Wassern daß sie nicht überschreiten seinen Befehl, da

er festsetzte die Grundvesten der Erde." Hier Meer und Erde, wie im Vorigen Himmel und Meer. V. 30. „Da war ich bei ihm als Werkmeister, und war in Freude täglich und scherzte vor ihm immerfort." אמון ist gleichbedeutend mit אמן, Werkmeister, Künstler in Hhl. 7, 2. Das Verständniß, bemerkt Hitzig, von dem die Punctation ausgeht, theilen schon LXX, Vulg. und Syr., und es wird durch Weish. 7, 22 bestätigt: ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις ἐδίδαξέ με σοφία. Nach v. Hofmann soll אמון adverbialer Infin. absol. seyn in der Bed. stetiglich. Zu solchen gezwungenen Annahmen muß man im Interesse der Behauptung einer bloßen Personification seine Zuflucht nehmen. Das zweite Glied bezeichnet die Freudigkeit und heilige Lust des Schaffens, die sich in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Schöpfungsformen kundgibt. Zu dem: ich war Freude, vgl. Jes. 5, 7. Jer. 31, 20. Die Vulg.: delectabar, die LXX fälschlich: ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρε, er hatte seine Freude an mir. V. 31. „Scherzend auf seinem Erdkreise, und meine Freude bei den Menschenkindern." Die Schöpfungslust setzt sich fort in der Freudigkeit zum Verkehr mit den Menschen, in der eine Einladung liegt zur gleichen Freudigkeit des Entgegenkommens für die, zu denen sich die Weisheit so liebend herabläßt.

Steht es nun fest, daß das A. T. die Anknüpfungspuncte darbietet für die Lehre von einem gottgleichen Offenbarer Gottes, und speciell auch für die durch ihn gewirkte Weltschöpfung, so bleibt nur Eins noch übrig, bei dem in Frage steht, ob dafür ebenfalls ein alttestamentliches Fundament vorliegt oder ob wir uns dafür nach einem außerbiblischen Anknüpfungspuncte umsehen müssen, nämlich der Name Logos, unter dem der göttliche Mittler uns hier entgegentritt.

Es fragt sich vor Allem, wie dieser Name zu erklären ist. Da ist nun zuerst außer Frage, daß Logos nichts anderes bedeuten kann als das Wort. Diese Erkl. wird schon einfach durch den Sprachgebrauch erfordert. „ὁ λόγος — sagt Lücke — wird weder bei Johannes, noch bei irgend einem anderen biblischen Schriftsteller von der Vernunft oder dem Verstande Gottes oder auch des Menschen gebraucht." Bliebe noch ein Zweifel, so würde

er beseitigt durch die unverkennbare Beziehung, in der der Logos auf die Geschichte der Schöpfung steht, wo durch das Wort Gottes alles geschaffen wird. Das: „Alles ist durch ihn geworden“, hier geht unverkennbar Hand in Hand mit dem: „durch das Wort des Herrn sind die Himmel gemacht worden“, in Ps. 33, 6, wo die LXX haben: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν.

In welchem Sinne aber wird der göttliche Offenbarer das Wort genannt? Es liegen entscheidende Gründe vor gegen die Annahme, er heiße so als „der Gesandte Gottes, der was ihm Gott zu reden befohlen, vorbringt und was theils zu glauben, theils zu thun ist den Menschen offenbaret“, so daß die Erklärung des Namens in V. 18 zu suchen wäre, oder auch er werde also genannt als der Gegenstand der evangelischen Verkündigung, oder der von den Propheten des A. T. verkündigte u. s. w. Alle solche Annahmen vermögen den Thatsachen nicht gerecht zu werden. Man sieht nicht ein, warum dann grade hier diese Bezeichnung gewählt ist, die jenseits des in die himmlischen Tiefen des Ursprunges Christi hinabsteigenden Prologes in dem Evanlium nirgends wiederkehrt, die also zu dem specifischen Inhalte des Prologes in inniger Beziehung stehen muß. Hieher gehört nur ein solcher Name, durch den das vorweltliche Daseyn, die innige Gemeinschaft mit Gott, die Gottheit bezeichnet wird, und aus dem sich die Theilnahme an der Weltschöpfung unmittelbar ergibt. Daß durch den Namen des Logos das Höchste bezeichnet wird, was von Christo ausgesagt werden kann, zeigt der Gegensatz des Fleisches in V. 14, zumal wenn die alttestamentlichen Parallelstellen verglichen werden, in denen Fleisch und Gott sich gegenüber stehen. Nach demselben Verse hat der Logos als solcher eine δόξα, eine Herrlichkeit, welche er offenbart. Nach 1 Joh. 1, 1 ferner ist der Logos das leibhaftige Leben. Von ganz besonderer Bedeutung aber ist C. 19, 13 der Apokalypse, die in der Wiederkehr des dem Johannes allein eigenthümlichen Namens eine Signatur ihres Johanneischen Ursprunges hat. Es heißt dort von Christo: „Und er ist angethan mit einem Kleide getaucht in Blut und sein Name wird genannt das Wort Gottes.“ Der

Name muß hier die Ausdeutung der Kleidung seyn, beidem der vernichtende Character gemeinsam, beides muß Christum als den Helden verkündigen, dem nichts Geschaffenes zu widerstehen vermag. In den ganzen Abschnitt paßt nur ein polemischer, Vernichtung drohender, auf die Bekleidung Christi mit der Allmacht hinweisender Name.

Ueberall, wo der Name Logos vorkommt, erscheint er in Verbindung mit dem Höchsten und Göttlichsten, was von Christo ausgesagt werden kann. Das ist unerklärlich, wenn der Name ein solcher wäre, der an sich auch einem menschlichen Mittler beigelegt werden könnte, das führt darauf, daß der Name selbst solche Gottesfülle Christi bezeichnet.

Dies ist nun in der That der Fall, wenn der Name auf 1 Mos. 1 und auf Ps. 33, 6 zurückgeführt wird, auf welche letztere Stelle V. 3 hier so deutlich hinweist. In der Geschichte der Schöpfung wird das Hervortreten Gottes nach außen, sein schöpferisches Wirken durch das Sprechen Gottes bezeichnet. Auf Grund dessen wird von Johannes Der, welcher jedes Wirken Gottes nach außen vermittelt, als das persönliche Wort Gottes bezeichnet. Ist Christus das persönliche Wort Gottes, ist Alles, was sonst Wort Gottes genannt wird, nur ein einzelnes Fragment seines Wesens, wie könnte dann auch nur daran gedacht werden, daß irgend etwas Geschaffenes vor ihm bestehen könnte? „Ich fürchte mich nicht, was könnte mir Fleisch thun", das ist die Losung derer, die den Logos auf ihrer Seite haben. „Unverzagt und ohne Grauen soll der Christ, wo er ist, stets sich lassen schauen", das ist die Anforderung, welche an alle Glieder der Kirche dadurch ergeht, daß ihr Haupt der Logos ist. Haben einzelne Worte Gottes die Welt aus dem Nichtseyn ins Daseyn gerufen, wie herrlich muß dann das Wort Gottes seyn, wie lebhaft muß unsere Furcht seyn ihm zu mißfallen, wie unbedingt unser Gehorsam gegen jedes seiner Worte, wie muß in der Verbindung mit ihm die unbedingte Gewähr gegeben seyn des Sieges über alle widergöttlichen Mächte, die Bürgschaft für das: seyd getrost! ich habe die Welt überwunden, wie muß sich alles Sehnen und Verlangen der Seele danach ausstrecken, in dies Wort Gottes fest gegründet und eingewurzelt,

und damit aller Schätze des Heiles und der Seligkeit theilhaftig zu werden. Christus, das Wort Gottes, darin liegt auf der einen Seite, daß ohne ihn kein wahrhaftiger Zusammenhang mit Gott stattfindet, so gewiß als unter Menschen nur das Wort die Brücke der Verbindung bildet, auf der andern Seite, daß in der Verbindung mit ihm der Zugang zu allen Schätzen des Heiles vollständig eröffnet ist, die bei ihm für die bedürftige Creatur niedergelegt sind. Treffend bemerkt Bengel: „Der Name Jesus zeigt besonders seine Gnade und der Name Wort Gottes seine Majestät an. Wie tief muß das, was durch diesen Namen bezeichnet wird, in der unerforschlichen Gottheit liegen! Ein Wort eines Menschen ist nicht nur dasjenige, das er mit dem Munde ausspricht und durch das Gehör vernehmen läßt, sondern auch das, was er bei sich und in seinem Sinne hat und in seinen Gedanken heget. Wenn dieses inwendige Wort nicht wäre, so könnte es in keine Rede und Aussprache gefaßt werden. Ist solches Wort dem Menschen so innig, wie innig muß Gott auf eine uns unbegreifliche Weise sein Wort seyn. Gegen diesen, dessen Name ist das Wort Gottes, sind alle seine Feinde wie Stoppeln gegen dem Feuer. Mit dem Geist oder Odem seiner Lippen wird er den Gottlosen tödten, Jes. 11, 4. So wird auch sonst kein Sünder und Lügner vor ihm bestehen."

So wenig V. 18 als Erklärung des viel tieferen und umfassenderen Logosnamens zu betrachten ist, so liegt doch auch, was in diesem V. von Christo gesagt wird, daß er als der eingeborne Sohn, der in dem Schooße des Vaters ist, das Wesen Gottes, des an sich unsichtbaren, verkündet habe, in dem Namen Logos eingeschlossen. Ist Christus das ewige Wort Gottes, so muß in ihm auch die alleinige Brücke für alle Gotteserkenntniß gegeben seyn, so daß jeder von Gott grade so viel sieht, als er von ihm gesehen hat, grade so viel vernimmt, als Christus ihn vernehmen ließ.

Aus der gegebenen Ausführung erhellt, daß Alles was Johannes vom Logos lehrt, nach Sache und Namen, auf alttestamentlichen Fundamenten ruht, und daß wir gar keinen Grund haben uns nach anderweitigen Anknüpfungspuncten umzusehen.

Mit dem Logos des Philo hängt der Logos des Johannes nur insoweit zusammen, als die aus unklarer Vermischung hervorgegangene Logoslehre Philos ebenfalls auf alttestamentlicher Grundlage ruht, die namentlich da nicht zu verkennen ist, wo Philo den Logos als den Erzengel*) und den ταξιάρχης, den Heerführer bezeichnet, in Beziehung auf den Engel des Herrn, der z. B. in Sach. 1 als umgeben von den Schaaren der niederen Engel erscheint, und der in Jos. 5 als der Fürst des Heeres des Herrn bezeichnet wird. Mit den Momenten, welche die Logoslehre des Philo von Plato oder von den Stoikern entlehnte, hat die Logoslehre des heiligen Johannes, deren Quell nur aus dem Heiligthum fließt, gar nichts gemeinsam. **).

V. 1. „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort." Von dem wahrhaftigen Heiland muß solches gelten, über das hinaus nichts Höheres gesagt werden kann; sonst kann es nicht zu einer ganzen und ungetheilten Hingabe des Herzens an ihn kommen, die allein die wahrhaftigen Früchte der Gerechtigkeit tragen und in Noth und Tod aufrecht erhalten kann. Der Apostel, indem er dies Höchste hier dem Erlöser beilegt, redet die zuversichtliche Sprache der Offenbarung und Eingebung***), die Sprache dessen, der bezeugt

*) Wie z. B. in der Schrift: quis rerum divinarum haeres §. 42: τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. Ὁ δὲ αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ, πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. Da haben wir ganz den alttestamentlichen Engel des Herrn.

**) Großmann, quaestiones Philoneae p. II S. 69 sagt: Quemadmodum ipsa Philonis theologia diversis ex elementis conflata est, ita τοῦ θείου λόγου quam notionem exhibuit, illa pro auctorum, quos sequitur, varietate varios subinde colores duxit. Etenim ex vulgari Judaeorum opinione de angelis, utpote ministris dei geniis, est ille angelorum princeps, ἀρχάγγελος; ex mente doctrinae Platonicae est ἰδέα ἰδεῶν, ceteras omnes ideas sinu suo complexa, rerumque omnium τύπος, σφραγίς; ex Stoicorum sententia est anima mundi, κοινὸς λόγος ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος.

***) Vitringa: veluti extra se raptus (θεοφορηθείς) et ex abrupto, ut videtur, orationem suam orditur.

was er gehört und gesehen, der nicht ein Philosophem oder ein Theologumenon debitirt, sondern aus Gott selbst schöpft, was in Gott hineinführen soll. Das richtige Verhalten zu diesem Ausspruche hat Quesnel treffend bezeichnet: „Er begnügt sich unserm Glauben seine Ewigkeit darzulegen, seine Lebensgemeinschaft mit seinem Vater und seine Gottheit, ohne uns diese Geheimnisse zu entwickeln. Unser Glaube muß sich auch damit begnügen. In Bezug auf dies ewige, unaussprechliche und unbegreifliche Geheimniß müssen wir mehr glauben als räsonniren, mehr anbeten als erklären, mehr danken als ergründen, mehr lieben als erkennen, mehr uns demüthigen als reden." — Die drei Glieder des V. stehen in dem Verhältnisse der Steigerung zu einander. Erst das dritte spricht das Höchste aus, was überhaupt gesagt werden kann, die Gottheit des Wortes, auf welche indirect schon die beiden ersten Glieder hinführen, die ihnen als Voraussetzung zu Grunde liegt. Zuerst wird dem Worte das Seyn vor allen Creaturen beigelegt. Darin ist das dritte Glied schon vorbereitet. „So etwas ist vor der Welt und aller Creaturen Schöpfung — sagt Luther — das muß Gott seyn." Daß das: im Anfange, so viel ist als: als noch nichts Geschaffenes da war, und daß das war hier im emphatischen Sinne steht*): im Anfange, da Gott Himmel und Erde schuf, da war schon das Wort, erhellt zuerst aus der Vergleichung des Anfanges des ersten Buches Mose's. Bei der offenbaren Absichtlichkeit dieser Beziehung, mit der Hand in Hand geht, daß auch der andere Apostel unter den Evangelisten die ersten Worte seines Evangeliums aus dem ersten Buche Mose's entlehnt**), würde es verwirrend seyn, wenn der Apostel unter dem Anfange etwas Anderes verstände als die Grundstelle, den Anfang der geschaffenen Dinge, des endlichen Daseyns. In gleichem Sinne kommt ferner der Anfang auch sonst im N. T. vor, Matth. 19, 4 (ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς), 8 (ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονε), Joh. 8, 44, wo der Satan ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς genannt wird, in Beziehung auf eine Thatsache, welche in die

*) Vgl. das ἦν in Apoc. 1, 4. 8. 4, 8.

**) βίβλος γενέσεως, Matth. 1, 1 entspr. dem ספר תולדות der Genesis.

Anfänge der Welt und des menschlichen Geschlechtes fällt, 1 Joh. 1, 1 und 1 Joh. 2, 13. 14. 3, 8. An diesen St. wird durch den bloßen Anfang dasselbe bezeichnet, was durch den Anfang der Welt in Matth. 24, 21, den Anfang der Schöpfung Mrc. 10, 6 (ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς ὁ θεός) 13, 19. 2 Petr. 3, 4. Κόσμου oder κτίσεως ist auch hier hinzuzudenken. Ganz abzuweisen ist die Erkl. von Olshausen u. A.: „nicht im Anfange der Schöpfung, sondern im Uranfange, d. i. von Ewigkeit." Sie ist gegen die Grundstelle und gegen den Sprachgebrauch. Es ist richtig, daß nach der begründeten Erklärung von dem Logos nur ausgesagt wird, daß er schon war, als die Schöpfung ward (ἦν im Gegensatz gegen das schaffen in Bezug auf Himmel und Erde, in Mos. 1, 1, gegen das ἐγένετο, was im gleich Folgenden von den Creaturen gebraucht wird); aber daß das schon etwas gar Großes ist, erhellt daraus, daß dasselbe, das Seyn vor den Creaturen in Ps. 90, 2 auch von Gott ausgesagt und damit das Seyn von Ewigkeit und die schöpferische Thätigkeit als unzertrennlich verbunden gesetzt wird: „Ehe denn die Berge geboren wurden, und du schufest die Erde und das Land, und von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du, Gott." War der Logos schon beim Beginn der Schöpfung, so kann er nicht unter das Geschaffene gehören, und ist dieß, so muß er von Ewigkeit und Gott seyn. Denn es gibt kein Mittleres zwischen Seyn vor dem Anfange oder von Anfang an und Ewigkeit, zwischen Geschöpf und Gott. Entsprechend ist das: ehe denn die Welt ward, was Christus in C. 17, 5 und: „vor Gründung der Welt", was er in V. 24 von sich aussagt. Dann auch das: ich bin der Erste, in Apoc. 1, 17. 2, 8. 22, 13, woran sich sofort das: und (eben deshalb auch) der Letzte, anschließt. Dem, welcher vor allem Geschaffenen war, muß nothwendig zuletzt alles Geschaffene zu Füßen liegen. Nur in der Mitte kann es sich zuweilen breit machen, in den Fristen, die Er ihm gewährt. Wer im Anfange war, dem gehört auch das Ende, und wer in ihm bleibt darf sich nicht ängstigen. Er kann mit heiliger Ironie der Auflehnung des Geschaffenen gegen den zusehen, der im Anfang war. Wer unsere Worte recht ins Herz geschlossen, dessen ganzes Sinnen

und Trachten wird nur auf das Eine gerichtet seyn, daß er den zum Freunde erhalte und behalte, der im Anfange war, und um aller Anderen Gunst oder Ungunst wird er sich wenig kümmern, überzeugt, daß sie ihm nicht wahrhaft helfen und nicht wahrhaft schaden können, daß ihre Huld ist gleich der Blume des Feldes und ihr Zorn ein nichteswerther Wasserschaum.

„Und das Wort war bei Gott.“ Da πρὸς im N. T. häufiger als bei den Classikern analog dem παρὰ mit dem Accus. auch im ruhenden Verhältniß und ohne Nebenbegriff des Zieles gebraucht wird, Mr. 6, 3. 9, 19. Gal. 4, 18, Buttmanns N. T. Gramm. S. 292, so hat man keinen Grund mit Bengel u. A. hier durch künstliche Erklärung den Begriff der Bewegung festzuhalten (Bengel: πρὸς denotat perpetuam quasi tendentiam Filii ad patrem in unitate essentiae). Ganz entsprechend ist das: bei dir, in C. 17, 5 und das: im Schooße des Vaters, in C. 1, 18. An die Bestimmung des Verhältnisses zur Creatur schließt sich hier die Bestimmung des Verhältnisses zum Schöpfer. Dies ist, wie aus der ersteren unmittelbar folgt, da die Loslösung von der Creatur nur auf dem Grunde der Verbindung mit Gott ruhen kann, das der innigsten Gemeinschaft, woraus sich als practisches Resultat das ergibt, daß, wer zu dem höchsten Gott in eine nähere Beziehung treten will, vor Allem die Huld des Logos suchen muß, und daß alle Angriffe, welche gegen die Kirche des Logos gerichtet sind, abprallen müssen an der Allmacht dessen, der mit ihm in der innigsten Gemeinschaft steht. Die alttestamentlichen Grundstellen sind Prov. 8, 30 und Sach. 13, 7: „Schwert erwache über meinen Hirten und über einen Mann meinen Nächsten“, wo Jehova den Messias auf Grund der innigsten Gemeinschaft, in der er mit ihm steht, eine Gemeinschaft, die nicht blos eine solche des Willens seyn kann, die ursprünglich eine Gemeinschaft des Wesens seyn muß, als seinen Nächsten bezeichnet *). Unsere Worte sind von besonderer Wichtigkeit, weil sie deutlich

*) Das hier gebrauchte עמית dient in den Büchern Mose's zur Bezeichnung der innigsten unter Menschen überhaupt möglichen Verbindung, und zwar nicht einer solchen, die jemand willkürlich schließen kann, sondern in die er hineingeboren wird.

die persönliche Verschiedenheit des Logos von Gott dem Vater bezeugen, mit dem er durch die Gemeinschaft des Wesens verbunden ist. Bei jemanden seyn, das kann nur von einem Verhältnisse zwischen zweien stehen, vgl. die schon angeführten St. Mrc. 6, 3. 9, 19. Gal. 4, 18. Wer bei Jemanden ist, muß verschieden seyn von dem, bei dem er ist. Hand in Hand geht mit unserer St. in Bezeugung der selbstständigen Persönlichkeit des Logos V. 18, wo von dem Eingebornen Sohne die Rede, welcher in dem Schooße des Vaters ist.

„Und Gott war das Wort." Damit erhält die Zuversicht des Sieges für das Volk, dessen Haupt Jesus Christus ist, Der, in dem der Logos Fleisch ward, ihren Abschluß, ihre letzte Vollendung. Ist Christus Gott, so ist alle Furcht thöricht. Ist Gott für uns, wer mag wider uns seyn? Ebenso thöricht stellt sich dann aber auch alle Theilung des Herzens, alle Halbherzigkeit dar: Rein ab und Christo an, so ist es wohlgethan, das ist das unmittelbare practische Ergebniß aus dem: Gott war das Wort. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Gott Prädicat ist. Denn der Logos ist auch in den beiden vorigen Sätzen Subject und ebenso in V. 2. Die Frage ist überall, wer der Logos, nicht wer Gott ist. Wir erwarten hier nach dem Vorhergehenden die nähere Bestimmung, in welcher Beziehung der Logos als ein selbstständiges persönliches Wesen zu Gott steht. Ferner, wäre Gott Subject, so würde gegen das zweite Glied die Persönlichkeit des Logos als eine besondere aufgehoben werden: ist Gott der Logos, so hört das Fürsichseyn des Logos auf. Warum aber ist das Prädicat vorangestellt? Die Antwort ist, um darauf hinzuweisen, daß darauf der Nachdruck ruht. Daß der Logos Gott ist, das bildet den Gegensatz gegen die vorhergehenden vageren Bestimmungen der ihm einwohnenden Herrlichkeit, das ist ein hohes und mit Nachdruck hervorzuhebendes Wort, wodurch der Gläubige allen Zweifel, Angst und Pein überwinden, das ist die Zauberformel, womit er alle Versuchungen bannen kann, die ihn von dem lauteren Wesen in Christo abführen wollen. θεός mußte nothwendig ohne Artikel stehen. Mit dem Artikel würde es besagen, daß der Logos die ganze Sphäre der Gottheit aus-

füllte, was widersinnig wäre, da der Name des Logos selbst einen Urgrund voraussetzt, der das Wort ausgesprochen. Dagegen ohne Art. bezeichnet θεός den Gattungsbegriff, Gott im Gegensatze gegen Mensch und Engel und die Worte besagen, daß der Logos, welcher nach dem zweiten Gliede persönlich von Gott dem Vater verschieden ist, seinem Wesen nach mit Gott eins, daß nicht nur der Vater, sondern daß auch der Sohn Gott sey. Bei der entschiednen Betonung der Einheit Gottes in der Schrift von ihrem Anfange an bis zu ihrem Ende, wird bei der Verschiedenheit der Personen die Einheit des Wesens für den Vater und den Sohn nothwendig erfordert. Jeder abschwächenden Auffassung des θεός, zu der sich die Neigung aus den Zeiten des Deismus auf uns vererbt hat, eine Neigung, die nur da mit der Wurzel ausgerottet ist, wo man die wahre Gottheit Christi durch persönliche Herzenserfahrung erkannt hat — nur von der wahren Gottheit kann die wahre Wiedergeburt ausgehen — tritt schon die alttestamentliche Lehre von dem Engel des Herrn entgegen, auf die Johannes sich vielfach, z. B. hier in V. 11 und dann in C. 12, 41 bezieht, wo er sagt, Jesaias habe in C. 6. die Herrlichkeit Christi gesehen. Er sah die Herrlichkeit Jehovas, d. h. seines Engels. Der Engel des Herrn wird in 2 Mos. 23, 21 als Der bezeichnet, in dem der Name des Herrn ist, sein Wesen in seiner geschichtlichen Entfaltung und Bezeugung, in C. 33, 14 als das Angesicht des Herrn, in Jes. 63, 8. 9 als sein Angesichtsengel, s. v. a. der, in welchem Jehova in Person erscheint, im Gegensatze gegen die niederen erschaffenen Engel.

V. 2. „Dieser war im Anfange bei Gott.“ Die Worte enthalten kein neues Moment. Sie sollen nur festhalten bei der Betrachtung der tiefen und folgenschweren Wahrheit, daß der in der Schwachheit des Fleisches, in Knechtsgestalt erschienene Heiland im Anfange bei Gott war, daß somit hinter dem Vordergrunde der Ohnmacht ein reicher Hintergrund der Allmacht verborgen liegt. In allen Nöthen der Kirche, bei allem scheinbaren Unterliegen derselben hält sie der anstürmenden Welt und ihrem Fürsten mit ruhiger Zuversicht dies: dieser war im Anfang bei Gott, entgegen. Wer nur diesen, der im Anfange bei Gott war,

auf seiner Seite hat, kann unter allen Umständen ruhig schlafen, er spricht: ich fürchte mich nicht vor Myriaden Volkes, welche sie ringsum gelegt um mich. Wie armselig erscheinen die Juden, die es mit dem aufnehmen wollen, der im Anfange bei Gott war. Sie werden Object der heiligen Ironie und fallen unter Ps. 2, 4. Wie ärmlich und lächerlich stellt sich auch der Anlauf der Heiden dar, der ohne Zweifel schon begonnen hatte, da Johannes sein Evangelium schrieb. Gegen den, der im Anfang bei Gott war, sind die Heiden nichts Anderes wie ein Tropfen am Eimer, wie Staub der Wagschaalen werden sie geachtet, Jes. 40, 15. Wer das: „dieser war im Anfange bei Gott", wirklich ins Herz aufgenommen hat, der wird als sein höchstes Lebensziel erkennen, daß er mit dem Logos in die innigste Gemeinschaft trete, daß jeder Athemzug ihm geweiht sey. „O ewiges Wort — ruft Quesnel aus —, unzertrennlich von deinem ewigen Grunde, anbetungswürdiger Sohn, der du nie den Schooß deines Vaters verlässest, möge ich niemals von dir getrennt seyn, und einige mich in dir mit deinem Vater." — In Apoc. 3, 14 wird Christus „der Anfang der Creatur Gottes" genannt. War er im Anfange bei Gott, als noch keine Creatur da war, so muß er auch **der** Anfang seyn, derjenige, in dem der Anfang wurzelt, der lebendige Anfang.

V. 3. „Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ward nichts, was geworden ist." Berleb. B.: „Bisher ist das Wort beschrieben innerhalb dem Schooße des Vaters; nun wird es beschrieben, wie es sich geoffenbaret in der Schöpfung." Die Antwort auf die Frage, „warum dies ausdrückliche Zeugniß, daß Alles durch Vermittlung des Logos geworden?" gibt Luther in den Worten: „Bleibt Christus nicht wahrer und natürlicher Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren und Schöpfer aller Creaturen, so sind wir verloren. Denn was wäre mir mit des Herrn Christi Leiden und Sterben geholfen, wenn er nur ein Mensch wäre wie ich und du? So hätte er den Teufel, Tod und die Sünde nicht überwinden können, er wäre ihnen viel zu schwach gewesen, hätte uns auch nicht helfen können. Darum müssen wir einen solchen Heiland haben, der wahrer Gott und ein Herr über Sünde, Tod

und Teufel sey. Lassen wir uns aber den Teufel diesen Grund umstoßen, daß er nicht wahrer Gott sey, so nutzet uns sein Leiden, Sterben und Auferstehung nichts, und haben keine Hoffnung, das ewige Leben und Seligkeit zu erlangen; in Summa: wir können uns aller tröstlichen Verheißung der Schrift ganz und gar nicht trösten. Soll uns aber geholfen werden von des Teufels Gewalt und Mordstichen, auch von der Sünde und vom Tode, so müssen wir ein ewiges Gut haben, dem nichts mangele und kein Fehl an ihm ist. — So ist nun dieser Artikel, daß Christus wahrer natürlicher Gott und Mensch sey, unser Fels, darauf unser Heil und Seligkeit gegründet ist, darauf wir getauft sind, leben und sterben. Und hat St. Johannes als ein Ausbund unter den Evangelisten gewaltiglich die Gottheit des Herrn Christi beschrieben, als daß die Welt, Himmel, Erden, alle Creaturen, sichtbar und unsichtbar, durch das Wort geschaffen sind, und daß nichts gemacht ist, denn durch dieses Wort des Vaters." Wir haben hier keine müßige Speculation vor uns, vielmehr einen Ankergrund der Hoffnung für das durch die Furcht vor der Creatur geängstete Gemüth, die Grundlage für das Wort des Herrn: seyd getrost, ich habe die Welt überwunden. Zu dem Allen, was durch den Logos geworden, was also ihm unbedingt dienen muß, entweder freiwillig ihm huldigt oder gezwungen ihm huldigen muß, gehören auch die Engel, deren Christo und seinem Reiche dienendes Verhältniß gleich V. 52 ausdrücklich hervorhebt, gehört auch der Satan, der Fürst dieser Welt, der dieselbe beständig gegen das Reich Christi aufregt. Aber die practische Bedeutung reicht noch weiter. „Alle Creaturen — sagt Quesnel — sind ihm Huldigung schuldig, sowohl wegen ihres Seyns, dessen Grund er ist durch die Macht, die ihm gemein ist mit seinem Vater, als auch wegen ihrer Weise zu seyn, für die er das Urbild ist und die göttliche Kunst, als die ewige Weisheit, von der alle Creaturen Alles haben, was sie an Schönheit besitzen, an Ordnung und an Proportion unter einander und in Beziehung auf die Plane Gottes. — Möge ich dich suchen, möge ich dich studiren, möge ich dich anbeten in allen deinen Creaturen! Mache, daß sie mich zu dir führen, daß ich dir stets allen Ruhm darbringe

und daß ich nicht taub sey gegen so viele Stimmen, welche mir unaufhörlich zurufen, daß du es bist, der sie geschaffen, daß du es bist und nicht sie, an den man sich anschließen muß." Aus der Vergleichung von 1 Cor. 8, 6, Hebr. 1, 2 erhellt, daß die Präpos. διά gebraucht wird um darauf hinzuweisen, daß der Logos bei der Weltschöpfung eine vermittelnde Stellung einnimmt, der Urgrund des Schöpfungswerkes Gott der Vater ist. Zwar kommt διά auch von Gott dem Vater vor, Gal. 1, 1. Hebr. 2, 10, nicht aber von Christo ἐξ. Mit der Vollbringung der Schöpfung durch Christum ist unmittelbar gegeben, daß ihm auch die Erhaltung und Regierung angehört. Luther: „Er ist nicht ein Meister, der da thut wie ein Zimmermeister oder Baumeister, welcher, wenn er ein Haus, Schiff oder sonst ein Werk, es sey auch was es wolle, bereitet, vollendet und gerichtet hat, so läßt er das Haus seinem Herrn stehen, daß er darin wohne, oder befiehlt das Schiff den Bootsknechten und Schiffleuten, daß sie über das Meer darin fahren, und geht der Zimmermann davon wohin er will. Dies geschieht hier nicht, sondern Gott der Vater hat das Geschöpf aller Creaturen durch sein Wort angefangen und vollbracht, und erhält es auch noch für und für durch dasselbige, bleibt so lange bei seinem Werke, das er schafft, bis er will, daß es nimmer seyn soll. Daher spricht Christus Joh. 5, 13: „Mein Vater wirkt bisher, und ich wirke auch." Denn gleichwie ohne alle unser Zuthun und Vermögen wir von ihm geschaffen werden, also können wir auch durch uns selbst nicht erhalten werden. Derohalben wie Himmel Erden Sonne Mond Sternen Menschen und alles, was da lebet, durchs Wort im Anfang geschaffen sind, also werden sie wunderbarlich durch dasselbe regiert und erhalten. — Darum, wenn St. Johannes sagt, Alles, was gemacht ist, das ist durch das Wort gemacht, so soll man verstehen, daß durch das Wort auch alle Dinge, so geschaffen sind, in ihrem Wesen erhalten werden: sonst würden sie nicht lange geschaffen bleiben."

Das zweite Glied fügt kein sachlich neues Moment hinzu; die Wiederholung richtet nur die Aufmerksamkeit auf die hohe Bedeutung der Wahrheit, wie aus gleichem Grunde solche Wiederholungen in der Geschichte der Fluth vorkommen, z. B. 1 Mos.

7, 13—16. Ist ohne Christum nichts geworden, was geworden ist, so kann auch nichts Gewordnes ihm oder seinem Reiche etwas anhaben. Die Furcht liebt es Ausnahmen zu machen, alles Andere läßt sie als ungefährlich stehen, nur das Eine, das grade vor Augen steht, scheint ihr Gefahr zu drohen. Dem tritt der heilige Geist entgegen durch die Versicherung, daß ohne Ausnahme Alles durch den Logos geworden ist, somit auch jede Furcht unvernünftig, wenn man nur das Wort auf seiner Seite hat. Ist geworden seyn und durch ihn geworden seyn eins, so kann es im Himmel und auf Erden keinen furchtbaren Feind geben. Dieselbe practische Tendenz, darauf hinzuweisen, daß keine Gewalt im Himmel und auf Erden Christo gewachsen, Alles verpflichtet sey ihm zu dienen und zu huldigen, die gleiche nachdrückliche Bezeichnung des Alles und Jedes, auch ein gewisser Pleonasmus im Ausdrucke findet sich in der Parallelst. Col. 1, 16: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Dürftig ist die Annahme, Johannes stelle sich hier der jüdischen Gnosis entgegen, welche die ὕλη, das Materielle von der göttlichen Schöpfung ausschlossen. Es handelt sich hier nicht von der göttlichen Schöpfung, sondern von der Theilnahme des Logos an der Schöpfung, und viel näher als daß der Apostel Rücksicht nehme auf jene obscuren Grübler liegt, daß er Trost geben wollte gegen eine allen Christenherzen gemeinsame Anfechtung. In dem Gebiete des: was geworden, sind auch die Feinde Christi und seiner Kirche. Und von welcher practischen Bedeutung ist es, daß wir unserm Erlöser und Heilande schon von der Geburt her als unserm Schöpfer verpflichtet sind, daß der Schöpfer aller Creatur selbst unsere Natur an sich genommen hat und gekommen ist das Verlorene zu suchen. — Das: was geworden ist, ὃ γέγονεν, ist für den Sinn nicht unbedingt nothwendig. Doch trägt diese Fülle des Ausdruckes den Character der Feierlichkeit und macht auf die hohe Wichtigkeit des Gedankens aufmerksam. Die logische Entbehrlichkeit des ὃ γέγονεν hat Mehrere veranlaßt es zum Folgenden zu ziehen. Diese Punctation ist schon alt, sie findet

sich schon bei Irenäus und Tertullian, Origenes und Clemens von Alexandria. Doch haben sich, seit die Exegese aus dem Kindheitszustande herausgekommen war, alle bewährten Ausleger entschieden dagegen erklärt.*) Man kann dann entweder verbinden: ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, oder ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν. Das erstere ist die ältere Leseweise. Für den Sinn kommt beides auf dasselbe hinaus. Denn auch bei der letzteren Leseweise ist der Logos oder das Geschaffenseyn durch ihn als der Grund des Lebens der Creaturen zu betrachten, s. v. a. was durch ihn geworden, war ebendeshalb Leben. Beide Leseweisen aber beruhen auf der falschen Voraussetzung, daß V. 4 sich auf die Schöpfungsverhältnisse beziehe, statt auf die Erlösung. Sie fallen von selbst weg, sobald erkannt wird, daß ζωή nicht das natürliche Leben ist, sondern das ewige Leben, die Seligkeit. Der Gedanke, daß alles Gewordene in dem Logos sein Leben, seines Lebens Quelle habe, mag an sich ein verständiger seyn, hier ist er ein unmöglicher, da ζωή nach dem Sprachgebrauche des Johannes nicht das natürliche Leben seyn kann. Der zweite entscheidende Gegengrund ist der, daß dann das: „Und das Leben war das Licht der Menschen" nicht paßt. Diese Worte verlangen, daß das Leben nicht, wie es nach dieser Erkl. der Fall, das creatürliche Leben ist, sondern das Leben, welches in dem Logos selbst seinen Quell hat. Die Erklärung verdankt ihren Ursprung wie es scheint solchen, welche den einfach practischen Sinn des Prologes verkennend, ihn im Sinne ihrer speculativen Neigungen umdeuteten.

V. 4. „In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen." Luther sagt: „Daß er spricht: in ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen, das sind eitel

---

*) Calvin z. B. sagt: Qui particulam istam: quod factum est, disjungunt a superiore oratione, ut ad sequentem sententiam annectant, coactum sensum adducunt: quod factum est, in ipso erat vita, h. e. vivebat aut in vita sustinebatur. Sed hunc loquendi modum nusquam creaturis attribui ostendent. Lampe: repugnat autem haec lectio tum fidei exemplarium, inter quae unum tantum reperit Millius, quod huic interpretationi faveat, tum bono sensui. Quomodo enim vita ejus, quod factum est, lux hominum dici potest?

Donnerschläge wider das Licht der Vernunft, freien Willen, menschliche Kräfte u. s. w. Als wollte er sagen: alle Menschen, so außer Christo sind, mangeln des Lebens vor Gott, sind todt und verdammt." Den Begriff des Lebens hat Köstlin treffend entwickelt (Joh. Lehrbegr. S. 235): „Der Ausdruck ζωή bedeutet dasjenige Leben, welches wirklich ein Leben ist, das directe Gegentheil des Todes, ein schlechthin kräftiges, und ein durch keine Hemmung seines Verlaufes, durch keine Unlust getrübtes, sondern seliges Leben, ein Leben, das über alle creatürliche Vergänglichkeit und Schwäche erhaben ist." In diesem emphatischen Sinne, wonach der Begriff des Lebens sich nahe mit dem des Heiles berührt, kommt das Leben vor in 5 Mos. 30, 20, wo zu Israel von Gott gesagt wird: „er ist dein Leben", s. v. a. nur durch ihn kannst du ein Daseyn finden, welches wirklich den Namen des Lebens verdient, von dem nicht das Wort gilt, du hast den Namen daß du lebest, du bist aber todt. Was dort von Jehova gesagt wird, ist hier auf Christum übergetragen. Dasselbe gilt von Ps. 36, 10, einer Stelle, die um so mehr hierher gehört, da dort ebenso wie hier das Leben mit dem Lichte verbunden wird: „Denn bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Lichte sehen wir Licht." Wer nicht aus dir, der alleinigen Quelle des Lebens und Heiles dasselbe schöpft, verliert es, trotz aller menschlichen Hülfsmittel zur Erhaltung und Gewinnung desselben, die er besitzt. Wem dagegen diese Quelle zu Gebote steht, dem vermag nicht die Bosheit der ganzen Welt das Leben zu entziehen, er wird am Leben erhalten und mit Wonne getränkt vor seinen Widersachern. In Prov. 3, 18 heißt es von der Weisheit, zwischen der und dem Logos eine so innige Beziehung stattfindet: „Ein Baum des Lebens ist sie für die, welche sie ergreifen." Und in Prov. 8, 35. 36 sagt die Weisheit: „Wer mich findet, der findet Leben und erlangt Huld vom Herrn. Und wer wider mich sündigt, frevelt gegen seine Seele, alle die mich hassen, lieben den Tod." Nach Calvin u. A. soll hier Christo die Erhaltung beigelegt werden, wie im Vor. die Schöpfung. Das Leben sey das natürliche: „Wenn nicht Sein beständiger Einfluß die Welt belebte, so müßte alles, was kräftig ist, sogleich zusammenfallen

oder vernichtet werden." Was Paulus in Apgsch. 17, 28 Gott zuschreibe, daß wir in ihm leben und weben, das geschehe nach dem Evangelisten durch die Wohlthat des Wortes. Noch Lücke meint: „Johannes denkt hier noch gar nicht an den historischen Christus" und versteht unter dem Leben das physische und das abgesondert von Christo vorhandene ethische. Dagegen hat aber schon Köstlin bemerkt, die Worte seyen nicht nach Philo, sondern nach Johannes selbst zu erklären, der überall das Leben erst mit Christo selbst in die Welt kommen lasse, über die fortwährende Erhaltung der Welt durch den Logos aber nichts zu bemerken für gut finde. Schon bei Matthäus, Marcus und Lucas steht ζωή Leben durchaus gewöhnlich von dem geistlichen ewigen Leben, der Seligkeit, von dem natürlichen Leben nur Luc. 16, 25. Das bloße ζωή wechselt mit der ζωὴ αἰώνιος, die allein ein wahrhaftiges Leben zu nennen ist, so gewiß als es in 1 Mos. 2, 17 heißt: „an dem Tage, da du davon issest, wirst du sterben", wonach das natürliche Leben nur ein verhüllter Tod ist. Bei Johannes kommt ζωή über dreißigmal, immer nur von dem geistlichen ewigen Leben, der Seligkeit vor, die einzig und allein durch den Anschluß an das im Fleische erschienene Wort, den „historischen Christus" zu finden, außer ihm nirgends zu gewinnen ist. In einer ganzen Reihe von Stellen wird ζωή abwechselnd mit ζωὴ αἰώνιος gebraucht. So z. B. in C. 3, 15. 36: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον, ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν. Da wird ζωή erklärt durch das vorhergehende ζωὴ αἰώνιος. Vgl. 5, 24—26. 5, 39. 40. 6, 33. 35. 47. 48. 53. 1 Joh. 1, 1. Ueberall wird in diesen Stellen das Leben an die Erscheinung Christi im Fleisch geknüpft. Wie hier gesagt wird, daß in dem Logos das Leben war, so nennt sich Jesus in C. 14, 6 selbst das Leben. In der auffallend übereinstimmenden Parallelst. 1 Joh. 5, 11: ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν ist Leben = Heil, und das Leben hat seinen alleinigen Quell in Christo. Nach allem diesem, und da nach dem später zu führenden Beweise auch das parallele Licht nicht von Christo

losgetrennt werden kann, wird man das: „in ihm war das Leben“, darauf beziehen müssen, daß von Anfang der vernünftigen Creatur an in dem Logos das Leben für dieselbe war, so daß sie von dem Leben ausgeschlossen war, so lange Christus nicht im Fleische erschienen. Welcher mächtige practische Antrieb liegt in dem: in ihm war das Leben! Ist der Logos, ist Christus, in dem uns der Logos zugänglich geworden, in dem ganzen weiten Universum der einzige Lebenspunct und Lebensquell: so muß die ganze Energie des Gemüthes darauf gerichtet seyn, mit ihm in Gemeinschaft zu treten, in Gemeinschaft zu verharren.

„Und das Leben war das Licht der Menschen.“ ἡ ζωή ist nicht das Leben in Abstracto, sondern das in dem Worte persönliche Leben, s. v. a. Er, der Leben spendende, war als solcher zugleich. Das Licht ist nach V. 8 und 9 der Logos selbst.*) Es wird hier nicht an ein Einstrahlen des Lichtes in die intelligente Schöpfung in der vorchristlichen Zeit, „an die fortwährende leuchtende Thätigkeit des Logos in der Weltgeschichte nicht blos unter den Juden“ gedacht werden können. Denn von solcher Lehre findet sich sonst bei Johannes keine Spur. Die Behauptung, daß er nach C. 11, 52. 10, 16 eine vorbereitende Offenbarung in der Heidenwelt kenne, beruht auf unrichtiger Auffassung. In der ersteren Stelle sind die „zerstreuten Kinder Gottes“ in der Heidenwelt nicht nach ihrem subjectiven Zustande ins Auge gefaßt, sondern nach der göttlichen Erwählung und Vorbestimmung.**) „Göttliches Leben, präformirte christliche Gotteskindschaft“ außerhalb der Schranken des Reiches Gottes, in der Heidenwelt, ist eine wohl der neueren Vermittlungstheologie, nicht aber dem Johannes geläufige Vorstellung. An Israel allein wird man nicht denken dürfen, da im Allgemeinen von den Menschen die Rede ist, und wenn auch eine Wirksamkeit des Logos unter

---

*) Lampe: Sub symbolo lucis verbum proponere Johannes impense amat in hujus capitis nexu, quod procul dubio ab ipso Domino didicit, qui eo de propria persona saepiuscule est usus, 8, 1. 12, 35.

**) Bengel: Respectu praecognitionis divinae et quia revera futuri erant filii Dei.

den Juden allerdings stattfand, so blieb doch auch bei ihnen das Licht der Zukunft vorbehalten. Wenn nach V. 17 die Gnade und Wahrheit dem Bundesvolke erst durch Christum geworden, so wird ihm damit in der vorchristlichen Zeit Licht und Leben abgesprochen. Das Licht ist im A. T. die gewöhnliche Bezeichnung des Heiles. In Ps. 27, 1: „Der Herr ist mein Licht und mein Heil“, haben wir geradezu die Erklärung des Bildes. In Jes. 49, 6 (Apgsch. 13, 47) heißt es von Christo: „Und ich gebe dich zum Lichte der Heiden, daß du seyst mein Heil bis zum Ende der Erde.“ Wenn Israel bei Micha in C. 7, 8 sagt: „wenn ich in Finsterniß sitze, so ist der Herr mein Licht“, so ist der Gedanke der: wenn ich im Elende bin, so ist der Herr mein Heil. Daß in diesem Sinne auch hier das Licht zu nehmen ist, das zu beweisen reicht schon V. 5 hin, besonders der Gegensatz der Finsterniß, unter der nur die Heilslosigkeit verstanden werden kann. In diesem Sinne nun nennt sich Christus mehrfach selbst das Licht und wird von Johannes selbst so genannt, und zwar also daß überall entweder ausdrücklich gesagt oder vorausgesetzt wird, daß das Licht erst mit seiner Erscheinung im Fleische gekommen ist. So z. B. C. 3, 19: τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, C. 8, 12: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου, ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ᾽ ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς, wo wie hier das Licht mit dem Leben verbunden wird, C. 12, 35: ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστι. περιπατεῖτε ἕως τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ; besonders aber C. 9, 5: ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου, wo Licht seyn und in der Welt seyn als unzertrennlich verbunden sich darstellt. Darauf daß das Licht hier Bezeichnung des Heiles ist, welches dem menschlichen Geschlechte durch die Erscheinung Christi vermittelt werden sollte, führen uns auch die prophetischen Grundstellen. Vor Allem kommt hier die St. Jes. 9, 1 in Betracht, die Matthäus in C. 4, 16 ausdrücklich anführt und die auf seine Darstellung einen beherrschenden Einfluß ausübt*): „Das Volk,

*) Lampe: Prae reliquis censemus allusum esse ad Jes. 9, 1, tum quia ejus usus reliquis etiam viris θεοπνεύστοις N. T. familiaris fuit, uti patet ex citatione Zachariae, Luc. 1, 78, et Matthaei, 4, 16, tum quia verba

das in Finsterniß wandelt, siehet großes Licht, die da sitzen im Lande des Todesdunkels, über denen gehet Licht auf." Gemeinsam ist dieser Stelle mit der unsrigen nicht blos das Bild des Lichtes, sondern auch die Erwähnung der Finsterniß, V. 5 hier, und die Verbindung von Licht und Leben hier correspondirt dem Todesdunkel dort. Johannes würde mit dieser Stelle in Widerspruch treten, wenn der Logos schon ehe er Fleisch wurde sich als Licht kundgegeben hätte. Das Licht ist auch dort Bezeichnung des Heiles. Die Finsterniß, welche durch das Licht vertrieben werden soll, bezeichnet zugleich das äußere und das geistliche Elend. „Der traurige Gefährte der äußeren Bedrängung durch die Heidenwelt ist das geistliche Elend der inneren Abhängigkeit von derselben." In Jes. 42, 6 ferner spricht der Herr zu seinem Knechte, dem Messias: „Ich will dich geben zum Bunde des Volkes, zum Lichte der Heiden." Erst in Zukunft soll der Knecht Gottes dies werden. „Das Licht ist hier nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der Schrift bildliche Bezeichnung des Heiles. In der Parallelst. 49, 6 wird das Licht gradezu durch Heil erklärt. Vorausgesetzt wird, daß die Heiden nicht minder wie Israel, vgl. 9, 1, bis zur Erscheinung des Knechtes Gottes in Finsterniß und Schatten des Todes sitzen, daß sie sich im Elende befinden, wenn dies auch hier und da ein glänzendes Elend seyn mag." Sind Israel und die Heiden beide vor Christo in Finsterniß, so kann den Menschen hier nicht in der vorchristlichen Zeit der wirkliche Genuß des Lichtes zugesprochen werden. Nach V. 7 soll erst der Knecht Gottes herausführen, die im Dunkel sitzen. Im Anschluß an C. 42, 6 heißt es in C. 49, 6: „und ich gebe dich zum Lichte der Heiden, daß du seyst mein Heil bis zum Ende der Erde." Dann ist noch Jes. 60, 1—3 ins Auge zu fassen: „Mache dich auf, werde Licht, denn es kommt dein Licht und die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir. V. 2. Denn siehe Finsterniß bedecket die Erde und Dunkel die Völker, und über dir gehet auf der Herr und seine Ehre erscheinet über dir. V. 3. Und es

---

ipsa analogiam satis evidentem habent. Nam et hic de luce in tenebris splendente agitur.

wandeln Völker in deinem Lichte und Könige in dem Glanze, der dir aufgeht." In dem: es kommt dein Licht, ist das Licht das persönliche Heil, also der Herr als Heiland. Dies zeigt V. 19. 20 und die Vergleichung des letzten Gliedes: „und die Ehre des Herrn geht auf über dir." Auch nach dieser St. bedeckt bis zur Erscheinung Christi dunkel nicht blos die Heiden, sondern auch die Juden. Christus scheint zuerst als ein helles Licht in die Finsterniß der Juden hinein, und die Heiden wandeln zu diesem Lichte hinzu um sich von ihm bestrahlen zu lassen. Damit im Einklange frohlockt Zacharias in Luc. 1, 78. 79: „es hat uns besuchet der Aufgang aus der Höhe, zu erscheinen denen, die in Finsterniß und Schatten des Todes sitzen." Und Johannes selbst, indem er in V. 7—11 Christum als das Licht, das wahrhaftige Licht bezeichnet, das in die Welt, das in sein Eigenthum gekommen, geht von der Anschauung aus, daß vorher die Welt, und auch das Volk des Eigenthums des Lichtes entbehrte und in der Finsterniß saß. Nach allem dem wird kein Zweifel seyn können, daß Heumann mit Recht bemerkt: „Zu welcher Zeit er aber dieses Licht geworden, belehrt uns V. 9, aus welchem wir lernen, daß er das Licht der Menschen geworden als er in die Welt gekommen. Das Wort wurde also, wie sich Christus selbst nennt, Joh. 8, 12, das Licht des Lebens." Der Gedanke des ganzen V. kann nur der seyn, daß der Logos von Anfang an virtuell Leben und Licht der Menschen war, so daß, ehe er im Fleische erschien, die Menschen vom Licht und Leben ausgeschlossen waren. Das: in ihm war, ἦν, hier ist wohl zu unterscheiden von dem: das Leben ist offenbar geworden, ἡ ζωὴ ἐφανερώθη in 1 Joh. 1, 2. Das Offenbarwerden bildet dort den Gegensatz gegen das Seyn von Anfang. Analog ist Apoc. 12, 11, wo das: „sie haben ihn besiegt", sich auf die dem Versöhnungstode Christi einwohnende Kraft bezieht, und der Sache nach s. v. ist a.: sie können ihn nun besiegen. Ebenso Apoc. 4, 5, wo die von dem Stuhle ausgehenden Blitze, Stimmen und Donner vorbedeutenden Character tragen, hinweisen auf die Gott einwohnende Gerichtsfülle, die zu seiner Zeit offenbar werden soll. Ebenso ist hier Licht und Leben das für das ganze Menschengeschlecht in dem Logos vorhandene,

das zu seiner Zeit, wenn der Tag des Heiles und der Gnade gekommen (Jes. 49, 8. 2 Cor. 6, 2), über dasselbe ausgegossen werden soll.*) Ist von Anfang der Welt an nur in dem Logos das Leben und das Licht der Menschen, so erscheint das als des Menschen höchste Bestimmung zu Christo zu sprechen: „Außer dir ist nichts als Thorheit und als Lüge, als Finsterniß und als Sünde, als Tod und als Elend. Oeffne und erhelle meinen Geist, durchdringe und erwärme mein Herz, weil mein Glück darin besteht dich zu erkennen und dich zu lieben." (Quesnel.)

V. 5. „Und das Licht scheinet in der Finsterniß und die Finsterniß hat es nicht ergriffen." Unbedingt abzuweisen ist die Bemerkung von Olshausen: „Auf die Thätigkeit des fleischgewordenen Wortes ist φαίνει, scheinet, in keinem Fall zu beziehen; diese tritt erst in V. 14 als historisches Factum ein." Daß die Wirkung hier nicht die ist, „welche von Anfang an durch den Logos ausgeübt wurde", sondern die, welche von dem „historischen Christus" ausging, zeigen die Grundst. Jes. 9, 1. 42, 6. 49, 6. 60, 1, zeigt der Ausspruch des Zacharias, Luc. 1, 79, Christi selbst 8, 12. 36. Wie das Präsens φαίνει hier zu fassen ist, daß es eine Thätigkeit bezeichnet, die in der Gegenwart noch fortgeht, erhellt aus dem Verhältniß zu dem vorhergehenden ἦν, war, und noch bestimmter aus 1 Joh. 2, 8: ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. Die Finsterniß ist der Zustand der außer der Verbindung mit Gott lebenden Menschen, die Heilslosigkeit, die Sünde und das von ihr unzertrennliche Uebel. σκοτία, bemerkt Köstlin richtig, „bezeichnet nicht nur den mangelhaften religiösen Zustand, sondern immer auch zugleich das mit diesem gegebne finstre Schicksal des Subjectes, das Fehlen nicht nur des Wahrheits-, sondern auch des Lebenslichtes." So wie das Licht das persönliche Licht ist, so ist die Finsterniß hier Bezeichnung der unter der Finsterniß stehenden Menschen, nach der Grundst. Jes. 9, 1: „das Volk, das in Finsterniß sitzet, siehet ein großes Licht", nach der Ausführung im Folgenden („er kam

---

*) Ganz das Richtige hat schon Lampe: in redemtione, v. 4 et 5, ubi primo Verbum tanquam verus salutis fons describitur, secundo neglectus ejus ita indicatur, ut patere queat, illum nihil splendori ejus praejudicare.

in sein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf"), und weil das: „hat es nicht ergriffen", auf eine vollendete Thatsache hinführt, die bei den Heiden noch nicht vorlag, die Juden, das umnachtete Volk des Bundes und Eigenthums.*) Καταλαμβάνειν heißt im N. T. sonst immer ergreifen, C. 12, 35. Mr. 9, 18. 1 Cor. 9, 24. Phil. 3, 12. 13. In der Bed. begreifen, erkennen kommt nur das Medium vor, Apgsch. 4, 13. 10, 34. Am meisten analog ist Röm. 9, 30: κατέλαβε δικαιοσύνην. Weil die Juden die Hand des Glaubens nicht ausgestreckt haben, um das Licht zu ergreifen, darum hat die Finsterniß sie ergriffen, C. 12, 35. Den Grund, warum sie nicht ergriffen, deckt der Herr auf in Matth. 23, 37: „ihr habt nicht gewollt", und noch klarer Johannes in C. 3, 19: „das Licht ist in die Welt gekommen und die Menschen (durch die Juden repräsentirt) liebten mehr die Finsterniß als das Licht, denn ihre Werke waren böse." Dem dunklen Schicksal, welches auf ihnen lastete, wären sie gerne entflohen, aber dem dunklen Sinne, dessen Reflex dieses Schicksal war, wollten sie um keinen Preis entsagen, und so mußte sich durch ihre eigne Schuld ihr Dunkel verdoppeln. „Aber obgleich — sagt Luther — die arge blinde Welt des lieben Lichtes nicht begehrt, ja nicht leiden kann, sondern verfolgt und lästert, so scheint es doch aus sonderlicher Gnade des wahrhaftigen ewigen Lichtes um der kleinen Heerde willen, die dadurch erleuchtet werden soll, geht nicht unter um des Undankes und der Verachtung willen des großen gottlosen Haufens."

Der Apostel führt nun in V. 6—13 das in V. 5 Angedeutete weiter aus, zeigt wie Christus als das wahrhaftige Licht unter den Juden erschien und von ihnen verworfen wurde, sich aber dadurch als das wahrhaftige Licht bewährte, daß er denen, die ihn aufnahmen, das höchste aller Güter ertheilte, die Gotteskindschaft. Dies letztere gehörte nothwendig zur Sache. Es

*) Lampe: In concreto hic per tenebras intelligit Judaismum. De illis enim tenebris loquitur, quae lucem non receperunt, quod v. 11 diserte ad τὰ ἴδια τοῦ λόγου applicatur. — Hic sigillatim scopus erat totius Evangelii, ut tenebrae illae contra lucem se conspissantes redarguerentur ac praejudicium inde nascens eximeretur.

liefert die Gewähr, daß die Auffassung des Sachverhältnisses, wie sie den Worten: „Das Licht scheint in der Finsterniß, und die Finsterniß hat es nicht ergriffen", und der Ausführung zu Grunde liegt, die Anschauung, nach der das Licht Christo zugetheilt wird, die Finsterniß den Juden, nicht auf subjectiver Ansicht beruht, sondern in der Sache selbst begründet ist. Wer zu der Würde der Kinder Gottes erheben kann, der muß das Licht und das Leben, der kann kein anderer als der Schöpfer selbst seyn. Denn als der wahrhaftige Erlöser kann sich nur der Schöpfer bewähren.

Zuerst in V. 6—8, wie Johannes der Täufer auf die Erscheinung des Lichtes vorbereitet. „Es ward ein Mensch von Gott gesandt, der hieß Johannes." Die Umschreibung: ἐγένετο ἀπεσταλμένος statt der einfachen Tempusform kann daraus abgeleitet werden, daß die Darstellung in dem Prologe den Character einer gewissen feierlichen Breite trägt. Vielleicht aber ist der Grund darin zu suchen, daß ἀπεσταλμένος hier und ἐρχόμενον in V. 9 die beiden auf Maleachi sich beziehenden Stichwörter sind, die als solche durch die Construction kenntlich gemacht werden sollen. Die Beziehung auf Mal. 3, 1: „siehe ich sende meinen Boten und er bereitet den Weg vor mir", und V. 23: „siehe ich sende euch den Elias den Propheten" kann jedenfalls keinem Zweifel unterworfen seyn. Auf dieselben St. weist der Täufer hin in C. 3, 28: αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον· οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστὸς, ἀλλ' ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ, und der Herr in Matth. 11, 10: οὗτος γάρ ἐστι περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. Es gehört zu der schriftstellerischen Weise des Johannes selten ausdrückliche Citate aus dem A. T. zu geben und die Beziehungen auf dasselbe in versteckter, leise andeutender Weise anzubringen, wie dieselbe Erscheinung sich bei den Propheten des A. B. im Verhältnisse zu den Büchern Mose's findet. Der Grund liegt darin, daß häufige Citate sich zu dem höheren Style nicht passen würden, in dem das Evangelium geschrieben ist. ἄνθρωπος ist in diesem Zusammenhange, wo Alles darauf gerichtet ist, Christum im Verhältnisse zu Johannes zu erhöhen, gewiß nicht = τίς.

In der Grundst. Mal. 3, 1 werden sich der himmlische Bote und der irdische, der menschliche und der göttliche so scharf als möglich entgegengesetzt. Der Name des Johannes, den der Herr selbst ihm beigelegt, Luc. 1, 13, bedeutet: der Herr ist gnädig, und war also trefflich geeignet für den Boten, welcher den Anbruch der Zeit verkünden sollte, von der der Psalmist geweissagt hatte: „Du wirst dich erheben, dich Zions erbarmen, denn es ist Zeit, daß du ihr gnädig seyst, Ps. 102, 14.*) Daß der Name wegen dieser Bedeutung gewählt worden, kann als sicher betrachtet werden. Zweifelhaft aber ist, ob Johannes auf diese Bed. hier Rücksicht nimmt. Soviel ist gewiß, daß er auf seinen eignen Namen Gewicht legte, daß er in der Liebe Jesu eine Verwirklichung desselben erblickte, von der Anschauung ausgehend, daß in Jesu Jehova offenbar geworden. Die Stellen C. 21, 20. 20, 2, wo Johannes sich mit offenbarer Anspielung auf seinen Namen als den bezeichnet, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, zeigen dies deutlich.

V. 7. „Dieser kam zum Zeugniß, auf daß er zeugte von dem Lichte, auf daß Alle durch ihn glaubten." „Zeugniß", das ist ein Lieblingsausdruck des Johannes, der in dem Evangelium, den Briefen und der Apokalypse gleich häufig wiederkehrt (in dem Ev. findet er sich 14 mal), während er bei Matthäus gar nicht vorkommt. „Auf das Zeugniß hat Johannes uns zum Vorbilde sich beschränkt und hat darauf sein Leben verwandt und seinen Tod. Wir haben alle die Gnaden geerbt, welche den Juden zu Theil geworden, und wir sind dafür die Dankbarkeit schuldig, welche sie ihm dafür nicht bewiesen haben" (Quesnel). Daß αὐτοῦ sich auf Johannes bezieht, welcher den Weg vor Christo bereiten, s. v. a. zu dem Glauben an ihn erwecken sollte, nicht auf das Licht, bedarf kaum der Bemerkung.

V. 8. „Es war nicht Jener das Licht, sondern daß er

---

*) Lampe: Tempus, quo prodibat Johannes, praecise illud erat, quo Deus in Christo volebat mundo se propitium demonstrare. Apparuerat jam tempus gratiam conferendi populo dei, Ps. 102, 14, quod in benedictione sacerdotali, Num. 6, 24, tamdiu Israeli optatum erat, et quod Israel tamdiu supplex rogaverat, Ps. 123, 3.

zeugete von dem Lichte." „Nicht ein Mensch kann uns erleuchten, und wäre es auch ein St. Johannes, das Wort Gottes, die ewige Wahrheit ist allein unser Licht." Mit vielen andern Auslegern meint Olshausen: „Offenbar sind die Worte polemisch gegen übertriebne Werthschätzung des Johannes gerichtet." Man beruft sich auf Luc. 3, 15, wonach bei dem Auftreten des Johannes Viele im Herzen dachten, ob er etwa der Messias seyn möge, und auf die Aeußerung der Jünger des Johannes hier in C. 3, 26. Aber die Annahme einer solchen polemischen Beziehung steht mit der Zeit der Abfassung des Evangeliums nicht im Einklange. Bei der Entschiedenheit, mit der Johannes selbst von sich hinweg und auf Christum hingewiesen hatte, konnten kaum noch einige verkommne Subjecte daran denken, den Johannes selbst für das Licht, für den Heiland zu halten. Und auf solche Rücksicht zu nehmen, paßt am wenigsten für den Prolog, der überall in großen Zügen malt. Der wahre Grund der Bemerkung ist der, daß der Apostel die Größe Christi dadurch ins Licht stellen will, daß der größte der Menschen, der größte unter den Propheten des A. B. (Matth. 11, 11. Luc. 7, 28) im Verhältniß zu ihm nur eine durchaus untergeordnete Stellung einnimmt. In Johannes wird das ganze Menschengeschlecht Christo zu Füßen gelegt. Von ihm zu zeugen, das ist die höchste Würde, zu der es ein Mensch bringen kann, das höchste Ziel, dem ein Mensch nachtrachten darf und soll. Also der Schatten des Johannes soll das Licht Christi heben, dessen Herrlichkeit ins Licht zu stellen der letzte Zweck des ganzen Prologes ist.

In V. 9—11 die Erscheinung des Lichtes und die Verschmähung desselben von denen, deren Finsterniß zu erleuchten es zunächst gekommen.

V. 9. „Es war das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, kommend in die Welt." Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß ἦν ἐρχόμενον statt des einfachen kam steht. Gegen die Erkl.: es sollte kommen, die auf einer bereits zurückgewiesenen Ansicht von dem Gedankengange des Prologes beruht, hat schon Lücke bemerkt: „Nach classischem Sprachgebrauche wäre ἦν — ἐρχόμενον als periphrastisches Futurum (erat

venturum) unmöglich. Auch im N. T. wäre dies das einzige Beispiel. Dagegen hat solche Umschreibung des Imperf. im N. T. zahlreiche Analogien für sich." Es fragt sich aber warum diese hier gewählt ist, warum Johannes umschreibt, was er kürzer und deutlicher mit einem Worte sagen konnte, um so mehr, da er anderweitig von derselben Sache die einfache Tempusform gebraucht, τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, C. 3, 19. 12, 46. 18, 37. Ein zureichender Grund wäre hier nun schon die dem Prologe eigenthümliche, den Leser gleichsam bei den erhabenen Wahrheiten festhaltende, ihn zum Nachdenken, zur Meditation einladende Breite. Doch bietet sich mit einiger Wahrscheinlichkeit noch eine andere Erklärung dar, die, daß das ἦν — ἐρχόμενον die Beziehung auf die Grundweissagung Maleachis deutlicher hervorhebt. Der große „Kommende" des Maleachi war in Aller Munde. Ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος so redet der Täufer in Matth. 3, 11. Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, so läßt er Christum in C. 11, 3 des Matthäus fragen. In unserm Cap. selbst redet er von dem ὀπίσω μου ἐρχόμενος, V. 15. 27. 30. In C. 3, 31 sagt er: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί und ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί. In C. 6, 14 sagen die Leute von Jesu: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Martha spricht zu Christo in C. 11, 27: ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος. Das ἐρχόμενος ist hiernach gleichsam mit Anführungszeichen versehen. — Der Ausdruck: kommen in die Welt, ist bei Johannes gleichsam ausgesondert für die Erscheinung Christi im Fleische. Er findet sich im Munde des Volkes 6, 14. 11, 27, des Täufers 3, 31, Christi 12, 46. 18, 37. 16, 28. des Evangelisten 3, 19. Schon diese Ausdehnung des Sprachgebrauches führt auf ein alttestamentliches Fundament. Ebenso, daß die Redensart an sich nicht bezeichnend genug ist, um aus ihr selbst solchen ausgedehnten Gebrauch von dieser Sache zu erklären. Auf Maleachi 3, 1: „plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Bundesengel den ihr begehret, siehe er kommt, spricht der Herr der Heerschaaren", wird die Redensart um so mehr zurückzuführen seyn, da das

kommen in ihr nachdrücklich wiederholt wird und auch in V. 2 noch einmal wiederkehrt: „Und wer erträgt den Tag seines Kommens?“, und da bei der Zurückführung auf diese St. es sich erklärt, daß grade Johannes der Täufer Christum so wiederholt und geflissentlich als den Kommenden bezeichnet. Für ihn war grade diese Stelle gleichsam das Fundament seiner Existenz, das Programm seines Auftretens, die Abgränzung seiner Stellung gegen die Christi. In Beziehung auf diese Stelle, welche wiederum zurückweist auf 1 Mos. 49, 10: bis der Silo kommt (auf diese St. bezieht sich, wie es scheint, das ὅτι Μεσσίας ἔρχεται der Samariterin in C. 4, 25) wird der Messias theils blos als der Kommende bezeichnet, theils als der in die Welt Kommende. Zu dem: in die Welt kommen, erweitert sich das bloße kommen in Hinweisung darauf, daß in der Grundst. des Maleachi der Bundesengel vor seiner Erscheinung in der sublunarischen Welt eine andere himmlische Existenz hatte: es ist der Herr des Himmels, der zu dem Bundesvolke als zu seinem Eigenthum kommt. — Das wahrhaftige Licht, so wird Christus zunächst nicht genannt im Gegensatze gegen trügerische, sondern gegen unvollkommne Lichter, wie Johannes der Täufer ein solches war. „Das ist der Unterschied — sagt Calvin —, daß was licht ist im Himmel und auf Erden anders woher seinen Glanz entlehnt. Christus aber ist das Licht, das durch sich selbst scheint, dann die ganze Welt mit seinem Glanze bestrahlt, so daß nirgends ein andrer Ursprung oder Ursache des Lichtglanzes ist. Das wahrhaftige Licht nennt er also das, dem es von Natur eigen ist zu leuchten.“ Der Sache nach aber bildet das wahrhaftige Licht zugleich auch den Gegensatz „gegen falsche Lichter und Irrwische, welche die Leute in Schaden und Gefährlichkeit stürzen.“ Calvin u. A. beziehen das: welches jeden Menschen erleuchtet, auf das „allgemeine Licht der Natur.“ Es wurde aber schon früher nachgewiesen, daß das Licht bei Johannes sich nie auf das Vernunftlicht, überhaupt nicht auf die intellectuelle Erleuchtung bezieht, sondern Bezeichnung des Heiles und Heilandes ist, und daß Johannes dies Heil erst mit der Erscheinung Christi anbrechen läßt. Wie kann aber von Christo als dem Lichte gesagt werden, daß er jeden Menschen

erleuchte, Angesichts der Thatsache, daß die Finsterniß das Licht nicht ergriffen hat, V. 5, daß er in sein Eigenthum kam und die Seinen ihn nicht aufnahmen? Die Antwort auf diese Frage, die für einen Prädestinatianer freilich schwer zu beantworten, ist die, daß φωτίζει sich auf die Idee und Bestimmung bezieht, daß die Worte aussagen, daß Niemand Licht hat, der es nicht von ihm empfangen, jeder Licht empfängt, der sich nicht durch seine eigne Schuld davon ausschließt, daß die Worte also die Hohheit der Gabe Christi bezeichnen, die dadurch an ihrer Bedeutung nicht verliert, daß die Undankbarkeit sie verschmäht. Luther sagt: „Ich predige euch Allen, so hier zu Wittenberg sind; wie viel aber sind unter euch, die sich aus meiner Predigt bessern und das selige Licht mit Glauben annehmen, daß sie dadurch erleuchtet werden? Wahrlich das wenigere Theil gläubet meiner Predigt. Dennoch bin und bleibe ich eurer aller Lehrer und Prediger. Also ob wohl nicht alle gläuben Christi Predigt, das nimmt Christo sein Amt nicht: Er ist und bleibt gleichwohl das Licht, das alle Menschen erleuchtet. Er ist das rechte Licht von Anfang bis zu Ende der Welt, das ist, so viel Menschen kommen sind und noch kommen sollen in die Welt und erleuchtet werden, die haben kein ander Licht noch Heiland gehabt und werden noch haben, denn Christum. In Summa, der heilige Evangelist will sonst kein ander Mittel gestatten, dadurch die Leute können erleuchtet und selig werden: alle Welt soll dies ewige Licht alleine haben oder ewiglich in der Finsterniß bleiben." Die Worte weisen zunächst auf Jes. 42, 6. 49, 6: „ich gebe dich zum Lichte der Heiden." Sachlich entspricht das: es ist in keinem Andern Heil, Apgsch. 4, 12. — Luther übersetzte in der ersten Ausg.: „Das war ein wahrhaftig Licht, welches alle Menschen erleuchtet durch seine Zukunft in die Welt." Dagegen in den späteren Ausgaben im Anschlusse an die Vulgata: Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen." Dagegen ist schon vielfach bemerkt worden, daß die Redensart in die Welt kommen, zwar wohl im Rabbinischen Sprachgebrauche, nie aber im N. T. von gewöhnlichen Menschen vorkomme, welche durch die Geburt in das irdische Daseyn eintreten, dagegen ziemlich häufig und ganz

besonders bei unserm Evangelisten von dem Eintritte Christi in die Welt gebraucht werde und dafür ausgesondert und geheiligt sey.*) Ein zweiter Grund ist der: ἐρχόμενον muß schon deshalb auf φῶς bezogen werden, weil sonst das ἦν in V. 10 nicht aus V. 9 die nothwendige Ergänzung erhält: er war, in Folge seines Kommens.

V. 10. „Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, und die Welt erkannte ihn nicht." Das: er war in der Welt, resümirt den Inhalt des vorigen Verses, welcher über das Kommen des Lichtes, des Heilandes in die Welt berichtet: so war er also in der Welt. Dem Besonderen, dem Bundesvolke als Schauplatz der Erscheinung des Heilandes, schickt der Evangelist hier das Allgemeine, die Welt voraus, weil schon von der Weltschöpfung her Christus ein Anrecht darauf hatte, in welchem Theile der Welt er auch erscheinen mochte, freudig begrüßt zu werden: wie sollte die Creatur nicht ihrem Schöpfer entgegenjubeln, wenn er kommt um sie zu erlösen. Die Juden, da sie Christum verwarfen, verläugneten nicht bloß die Erlösungsgnade, sie bewiesen sich auch undankbar gegen die Schöpfungsgnade, wie noch jetzt jeder, der Christum verschmäht. Nach vielen Ausll. sollen sich die Worte: Er war in der Welt, auf die Zeit vor der Menschwerdung beziehen. „Der Evangelist fügt dies hinzu — sagt Bengel — damit nicht jemand das im Vorhergehenden erwähnte Kommen in die Welt also verstehe, als wäre das Licht vorher gar nicht in der Welt gewesen." Aber wir haben schon früher gezeigt, daß dies, daß das Licht vor der Erscheinung Christi nicht in der Welt war, in der That die Anschauung des Evangelisten ist; nachdem im unmittelbar Vorherg. gesagt worden, daß das Licht in die Welt gekommen, kann nicht so ohne weiteres gesagt werden, daß es schon früher in der Welt gewesen — es müßte dann doch irgendwie die Verschiedenheit des Seyns in der Welt vor dem Kommen in die Welt von dem späteren bezeichnet werden;

---

*) Bengel: Apud Hebraeos frequens est periphrasis hominis הבא בעולם, veniens in mundum: sed in N. T. et praecipue in hoc libro id de solo Christo dicitur, sublimi significatu. Erat enim, ante etiam quam veniret.

jedenfalls aber müßte das: schon früher, was alle diese Ausll. einschieben, im Texte ausgedrückt seyn. Endlich, der λόγος war nach V. 1 vor seiner Erscheinung im Fleische bei Gott. Noch im vorigen Verse bildet das Kommen in die Welt den Gegensatz gegen das Seyn bei Gott. Daß κόσμος hier die sublunarische Welt ist, die Wohnstätte der Menschen, erhellt aus dem letzten Gliede. Auf diese konnte der Logos wohl von seinem Seyn bei Gott aus einwirken, aber ihm ein Seyn in dieser Welt beilegen vor der Menschwerdung konnte der Evangelist nicht ohne seiner Grundanschauung ungetreu zu werden. Zu den Worten: Und die Welt ist durch ihn geworden, bemerkt Luther: „Weil die Schrift denselben Titel und göttliche allmächtige Gewalt Christo, unserm Herrn, der Jungfrau natürlichem Sohne gibt, daß die Welt durch ihn gemacht sey, so folgt unwidersprechlich, daß er wahrhaftiger, wesentlicher Gott und Schöpfer aller Dinge sey, und also zwei Naturen, göttliche und menschliche in einer Person, Christo unzertrennlich vereinigt seyen."

V. 11. „Er kam in sein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf." Das ist der zweite Contrast. Es ist schmählich, wenn die Welt ihren Schöpfer, noch schmählicher, wenn das Volk des Bundes seinen Bundesherrn verschmäht, der so lange Zeiten hindurch sich seiner so treulich angenommen, dem er Liebe und Treue gelobt und geschworen hat. Luther sagt: „Wie Moses die Juden Gottes Eigenthum heißt, also nennt sie der Evangelist hier unsers Herrn Christi Eigenthum, damit anzuzeigen, daß Christus wahrhaftiger Gott sey, dem Vater gleich." Τὰ ἴδια ist, was jemand eigenthümlich hat. So steht es von dem Hause, das jemanden eigenthümlich, in C. 19, 27. Apgsch. 21, 6. Die LXX setzen τὰ ἴδια für ביתו in Esth. 5, 10. 6, 12. Die Israeliten erscheinen im A. T. durchweg als Eigenthum und Erbe Jehovas, vgl. z. B. 2 Mos. 19, 5: „Und jetzt, wenn ihr hören werdet auf meine Stimme und bewahren meinen Bund, so werdet ihr mir zum Eigenthum aus allen Völkern", 5 Mos. 7, 6: „Denn ein heilig Volk bist du dem Herrn deinem Gott, dich hat der Herr dein Gott erwählt, daß du ihm seyst zum Volke des Eigenthums aus allen Völkern, die auf der Erde sind", Ps. 135, 4:

„Denn Jakob erwählte sich der Herr, Israel zu seinem Eigenthum", 2 Mos. 4, 22. 23. 2 Sam. 7, 24. Die alttestamentliche Brücke zwischen diesen St. und der unsrigen, wo Israel plötzlich als Eigenthum Christi erscheint, bildet die Lehre von dem Engel des Herrn, dem gottgleichen Offenbarer Gottes. Dieser erscheint als Eigenthumsherr Israels in 2 Mos. 3, 2. 7. Der Tempel gehört nach Mal. 3, 1 dem Herrn und seinem Bundesengel. Daß in Jesus der Jehova des A. T. sich darstellte, darauf führt die ganze Lehre des Johannes vom Logos, der kein anderer als der alttestamentliche Engel des Herrn, darauf die St. 12, 41. 8, 56 vgl. Christol. 1 S. 46 f. Auch die anderen Apostel übertragen ohne Weiteres auf Christum, was im A. T. von Jehova gesagt worden, Christol. S. 65 f. Daß Christus zunächst an das Bundesvolk gesandt war, bezeugt er selbst in Matth. 15, 24: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. Eine Umschreibung unserer St. gibt Johannes selbst in C. 12, 37: „Obgleich er so viele Zeichen vor ihnen gethan hatte, glaubten sie doch nicht an ihn."

Dem Anstoße, welchen die Thatsache des Unglaubens des Bundesvolkes gewähren konnte, stellt der Evangelist in V. 12. 13 die herrliche Legitimation entgegen, welche Christus in den edlen Gaben besitzt, die er den an ihn Glaubenden ertheilt hat. Hat er diese erhoben zu der höchsten unter allen Würden, der der Kinder Gottes, so steht es fest, daß hier das Wort 5 Mos. 32, 5 gilt: „Seine Söhne, die trifft der Tadel, ein Geschlecht verkehrt und verderbt."

V. 12. „So viele ihn aber aufnahmen, denen gab er die Macht Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben." Es heißt eigentlich: so viele ihn aber nahmen. Das Nehmen, sagt die Berleb. B., hätte nicht statt, wo Christus sich nicht hergegeben hätte. Als das Medium des Nehmens wird der Glaube bezeichnet und zwar der Glaube an den Namen Christi. Der Name ist in der Schrift die Zusammenfassung der Thaten. Daß Christus einen Namen hat, weist darauf hin, daß er wie der Jehova des A. B. im Unterschiede von den namenlosen Göttern der Heiden, nicht mit leeren Prätensionen aufgetreten ist, sondern

in Thaten der Macht und Liebe sein Wesen kundgegeben und damit ein Panier errichtet hat, um das die Kirche sich sammeln kann. Wo im A. T. von der Kindschaft Gottes die Rede ist, da wird überall nur die Innigkeit des Liebesverhältnisses ins Auge gefaßt, die abgekürzte Vergleichung, die in allen solchen Stellen stattfindet, wird auseinandergelegt in Ps. 103, 13: „wie sich ein Vater über Kinder erbarmet, so erbarmet sich der Herr über die so ihn fürchten." Wenn Israel z. B. der Sohn Gottes genannt wird, so heißt das, daß Gott ihn so innig liebt, wie ein Vater sein Kind. Hier dagegen beruht der Begriff der Kindschaft auf der geistlichen Zeugung, darauf daß Gott den in Sünden empfangenen und geborenen Menschen durch eine unmittelbare Wirkung des göttlichen Lebens theilhaftig macht. Von solcher Kindschaft weiß das A. T. noch nichts, vgl. meinen Comm. zu Ps. 2, 7. Auf die hohe Bedeutung dieser durch Christum vermittelten Gabe Gottes weist das: er gab ihnen die Macht Gottes Kinder zu werden, hin. Die Macht über eine Sache ist die Fähigkeit in ihren Besitz zu gelangen. So ist in Apoc. 22, 14: „Selig sind die seine Gebote thun, auf daß ihre Macht sey an dem Holze des Lebens" die Macht über das Holz des Lebens die Fähigkeit zu seinem Besitze zu gelangen. In Apoc. 2, 26 die Macht über die Heiden, daß man frei über sie schalten und walten kann. Hier bildet die Macht den Gegensatz gegen die absolute Ohnmacht und Unfähigkeit des außer Christo lebenden Menschen zur Gotteskindschaft zu gelangen. Wenn wir recht bedächten, was es mit dieser durch Christum uns geschenkten „hohen Ehre, unaussprechlichen Würde und Hohheit auf sich hat", so würden wir, wie Luther sagt, „uns nicht viel bekümmern über dem, was die Welt alleine hoch und groß achtet, viel weniger danach trachten."

V. 13. „Die nicht aus dem Geblüte, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren worden sind." Der eigentliche Gegensatz ist der zwischen dem Manne und Gott, das vorausgeschickte: „aus dem Geblüte und aus dem Willen des Fleisches" weist darauf hin, wie wenig es mit dem Manne auf sich hat, wie elend derjenige ist, der keine andere Geburt hat, als die durch Zuthun des

Mannes gewirkte, wie nothwendig die Geburt aus Gott, wie herrlich die Wohlthat Christi ist, der allein zu dieser Geburt verhelfen kann. Wo der Mensch nach Fleisch und Blut betrachtet wird, die bei dem Werke der Zeugung seit dem Sündenfall eine so vorwiegende Rolle spielen (Lücke: „Blut ist nach der Ansicht der Alten Element und Sitz des leiblichen Lebens und so der Fortpflanzung"), da geschieht dies gewöhnlich im herabsetzenden Sinne. So z. B. in Matth. 16, 17: „Selig bist du Simon Bar Jona, weil nicht Fleisch und Blut es dir offenbaret hat, sondern der Vater im Himmel", 1 Cor. 15, 50. Ephes. 6, 12. Gal. 1, 16, von welchen St. die unsrige nicht losgetrennt werden darf. Es ist derselbe Gegensatz, welchen der Herr aufstellt zwischen denen, die aus dem Fleische geboren und also Fleisch, und denen, die aus dem Geiste geboren sind. Nach einer weit verbreiteten Annahme soll der Evangelist hier den Stolz der Juden auf ihre Abstammung von Abraham beschämen, ihrem vermeintlichen Geburtsadel den wirklichen Adel der Geburt aus Gott entgegenstellen. „Daher — sagt Luther — Johannes der Täufer Matth. 3, 9 sie hart strafet um solches Stolzes willen, daß sie darauf pochten, sie wären Abrahams Saame, und spricht: Denket nur nicht, daß ihr bei euch wollet sagen: wir haben Abraham zum Vater." Aber eine solche Beziehung wird durch nichts angezeigt und gegen sie ist der Parallelismus mit C. 3. Der Gegensatz ist einfach der der natürlichen Geburt und der geistlichen. Erst die letztere gibt dem Leben den rechten Werth. Der Mensch, zu Gott geschaffen, ist erst dann in seinem rechten Elemente, wenn er der göttlichen Natur theilhaftig geworden, und eine solche Theilhaftigkeit kann von der natürlichen Zeugung nicht ausgehen, seit durch den Sündenfall Fleisch und Blut bei dem Menschen in den Vordergrund getreten sind: was von Fleisch und Blut kommt, ist selbst Fleisch und Blut, unfähig zu dem höheren Leben, zu der wahrhaftigen Gemeinschaft mit Gott.

Daß wir in V. 14 einen neuen Ansatz, den eigentlichen Höhepunct des Prologes vor uns haben, erhellt schon daraus, daß hier der Logos des Anfanges wiederkehrt. An den vollsten Ausdruck des Mysteriums der Erscheinung Christi im Fleische schließt

sich in V. 15—18 die erhabenste Darlegung der Ehren Christi und der herrlichen Güter und Gaben, die durch ihn dem menschlichen Geschlechte zu Theil geworden sind.

V. 14. „Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit."

„Und das Wort ward Fleisch." Das vorangeschickte und weist darauf hin, daß wir hier keinen absolut neuen Anfang vor uns haben, daß nur das Begonnene vollendet wird, auf die vorbereitenden Enthüllungen die definitive folgt. „Fleisch — bemerkt Luther — heißt in der Schrift ein ganzer Mensch, wie unten in C. 3, 6 gesagt wird: was vom Fleische geboren wird, das ist Fleisch. Nun wird aber Leib und Seele geboren von einem Weibe, nicht ein todter Klumpe Fleisches, sondern ein leiblich Kind, das Fleisch und Blut hat." In dem unmittelbar Vorhergehenden kommen Fleisch und Blut nicht als ein einzelner Theil des Menschen in Betracht, sondern der ganze Mensch wird nach Fleisch und Blut bezeichnet, weil diese durch den Sündenfall bei ihm in den Vordergrund getreten sind. In C. 17,2: „so wie du ihm die Macht gegeben hast über alles Fleisch", ist alles Fleisch Alles, was Mensch ist. Im A. T. steht Fleisch sehr häufig für den ganzen Menschen. Dem Fleische wird eine Seele beigelegt in 3 Mos. 17, 11. 5 Mos. 12, 15, ein Geist Hi. 12, 10. Das ganze N. T. kennt Jesum nur als ganzen Menschen, vgl. C. 8, 40. Als solcher bezeichnet er sich selbst so häufig als den Menschensohn. Als ganzen Menschen stellt ihn uns besonders die Auferweckung des Lazarus in C. 11 vor Augen. Warum aber sagt Johannes statt: das Wort ward Mensch, das Wort ward Fleisch? Die Antwort gewähren uns die Stellen des A. T., in denen ebenso wie hier ein Gegensatz vorliegt von Fleisch und Gott. Ueberall hat in ihnen das Fleisch den Nebenbegriff der Hinfälligkeit und Schwäche.*) So z. B. in Ps. 56, 5: „Auf Gott vertraue ich, nicht fürchte ich mich, was

*) Gesenius unter בשר: Saepissime opponitur numini vique divinae et adjunctam habet debilitatis et fragilitatis notionem

kann Fleisch mir thun.“ Fleisch — wurde zu dieser Stelle bemerkt — nennt der Sänger die Menschen verächtlich, weil, wo Leiblichkeit, keine wahre Stärke. Jo. Arnd: Er setzt gegeneinander den starken Gott und das ohnmächtige Fleisch, welches wie Heu ist und wie eine Blume auf dem Felde.“ In Ps. 78, 39 heißt es: „Und Er gedachte, daß sie Fleisch sind, ein Hauch, der dahin fährt sonder Rückkehr.“ In Jes. 31, 3: Und die Aegypter sind Mensch und nicht Gott und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist. In Jes. 40, 6—8: „Alles Fleisch (alles Menschenthum) ist Gras und alle seine Huld ist wie eine Blume des Feldes. — Vertrocknet ist Gras, verwelket Blume, und das Wort unseres Gottes bestehet in Ewigkeit.“ Diese St. berührt sich mit der unsrigen insofern besonders nahe, als auch dort der Gegensatz vorliegt zwischen dem Fleische und dem Worte Gottes, das dort freilich das unpersönliche ist, hier das persönliche. Dieser bis dahin schroffe und absolute Gegensatz ist durch die Menschwerdung ausgeglichen worden. Nach allem diesem kann gar kein Zweifel seyn, daß der Mensch hier als Fleisch bezeichnet wird, um auf die Tiefe der Herablassung des Logos aufmerksam zu machen, die unaussprechliche Wohlthat, daß er zu uns in unser Elend herabgekommen und unser Elend auf sich und an sich genommen hat, um uns seiner Herrlichkeit theilhaftig zu machen: „In unser armes Fleisch und Blut verkleidet sich das ew'ge Gut.“ Das ist unter allen Motiven zur dankbaren Hingabe das stärkste. Daß der Ausdruck Fleisch diese Bedeutung hat, wurde auch zu allen Zeiten von den besten Ausll. erkannt. Luther z. B. sagt: „Der Evangelist hätte wohl sagen können, das Wort ward Mensch, er sagt aber nach der Schrift Brauch: es ward Fleisch, anzuzeigen die Schwachheit und Sterblichkeit.“ Calvin: Cum autem tanta sit distantia inter spiritualem Sermonis Dei gloriam et putidas carnis nostrae sordes, eo usque tamen se Filius Dei submisit, ut carnem istam tot miseriis obnoxiam susciperet. Die Berleb. B.: „Das so hoch beschriebene und so majestätische Wort wurde ein elendes, verachtetes Fleisch aus erbarmender Liebe.“ Es ist eine Fülle von Trost in dieser Thatsache, ein Balsam für das arme erschrockne Gewissen. Der solches für die

Menschen gethan und übernommen, kann den Sünder nicht verstoßen. *)

„Und wohnete unter uns." Es heißt eigentlich: und zeltete unter uns. Das im N. T. nur bei Johannes vorkommende σκηνόω — hier und viermal in der Apokalypse 7, 15: σκηνώσει ἐπ' αὐτούς, 12, 12. 13, 6. 21, 3: καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν — heißt eigentlich zelten, und steht für das Hebr. אהל bei den LXX in 1 Mos. 13, 12: ἐσκήνωσεν ἐν Σοδόμοις. Die Fremdartigkeit

*) Wir theilen noch einen Auszug mit aus den trefflichen Bemerkungen Luthers zu den Worten: Und das Wort ward Fleisch. „Hier kriegt das Wort einen anderen Namen, das er droben Gott geheißen hat, und ein Licht, das in die Welt kommen ist, die Welt geschaffen, und doch von der Welt nicht angenommen. Das wird nun hier Fleisch, läßt sich so tief herunter, daß er mein Fleisch und Blut, mein Leib und Seel annimmt, und wird nicht ein Engel oder sonst eine herrliche Creatur, sondern wird ein Mensch. Es ist ein zu großer überschwenglicher Schatz und Gnade, die Gott mit dem armen menschlichen Geschlechte geübet hat: es ist einem menschlichen Herzen nicht möglich zu fassen noch zu begreifen noch viel weniger auszusprechen. — Darum sollen wir Christen doch aufs wenigste das thun und uns gewöhnen, viel von diesen Worten zu halten, die auch noch unter dem Papstthum in Ehren blieben sind und erhalten worden. Es ist dies Wort täglich in allen Messen gesungen worden, und fein mit langsamen und sonderlichen Noten, denn die anderen Worte: daß wenn man gesungen hat: Ex Maria virgine, et homo factus est, hat Jedermann die Kniee gebeugt und sein Hütlein abgezogen. Und wäre noch billig und recht, daß man vor dem Worte: Et homo factus est, niederkniete und mit langen Noten sänge, wie vorzeiten, und mit fröhlichem Herzen hörte, daß die göttliche Majestät sich so tief heruntergelassen, daß sie uns armen Madensäcken gleich ist geworden, und Gott für seine unaussprechliche Gnade und Barmherzigkeit danketen, daß die Gottheit selbst ist Fleisch geworden. Denn wer kann das genugsam ausreden. — Es wäre auch nicht Wunder, daß wir noch für Freuden weineten. Ja, wenn ich auch nimmer selig werden sollte (da der liebe Gott für sey!) soll michs doch fröhlich machen, daß Christus, meines Fleisches, Gebeines und Seelen, im Himmel zur Rechten Gottes sitzt: zu den Ehren ist mein Gebein, Fleisch und Blut kommen. — Ich habe dergleichen Exempel gelesen, daß einer, wenn er vor dem Teufel nicht Ruhe haben konnte, sich mit dem Kreuz gezeichnet habe und gesprochen: Das Wort ward Fleisch. Oder, das gleich so viel ist gesagt: ich bin ein Christ. So ist der Teufel verjagt und geschlagen worden. — Man liest eine Historie oder Legende, daß der Teufel auf eine Zeit, da dies Evangelium Johannis von vorne her: In principio erat verbum, gelesen ward, unbewegt dabei gestanden und zugehört habe, bis auf das Wort: Und das Wort ist Fleisch worden, da sey er verschwunden. Es sey nun erdichtet oder geschehen, so ists doch die Wahrheit, daß, wer von Herzen in einem rechten Glauben diese Worte spricht und betrachtet, ihn der Teufel gewißlich fliehen muß."

des Ausdruckes läßt von vornherein vermuthen, daß der Evangelist einen ganz besonderen Grund haben mußte, sich seiner zu bedienen. Er liegt in der Anspielung auf das Hebräische שׁכן, und diese Anspielung hat tiefe sachliche Bedeutung, soll darauf hinweisen, daß gewisse Stellen des A. T., in denen dies Verbum vorkommt, in einem tieferen sachlichen Zusammenhange mit der vorliegenden Thatsache stehen. Es heißt in 2 Mos. 25, 8: „Und sie machen mir ein Heiligthum und ich wohne in ihrer Mitte." In 29, 45: „Und ich wohne inmitten der Kinder Israels und werde ihr Gott", in V. 46: „Und ich habe sie herausgeführt aus dem Lande Aegypten, daß ich wohne in ihrer Mitte." (Vgl. noch Ps. 74, 2: „der Berg Zion, auf dem du wohnetest.") Dies Wohnen Gottes unter seinem Volke, was durch den Begriff des Volkes Gottes nothwendig gegeben ist, fand seine volle Wahrheit erst in Christo, das vorhergehende im Tempel war nur ein schattenhaftes. Hand in Hand mit der Anspielung auf jene Stellen in den Büchern Mose's geht es, wenn in C. 2, 21 Jesus als die Wesenheit des Tempels, als der durch den Tempel Vorgebildete erscheint. Daß σκηνόω dem שׁכן nachgebildet ist, daran wird sich um so weniger zweifeln lassen, da Aquila in 2 Mos. 24, 16: „Und es wohnete die Ehre des Herrn auf dem Berge Sinai" aus gleichem Grunde שׁכן durch ἐσκήνωσε wiedergibt, da Aq., Symmachus und Theodotion in 2 Mos. 25, 8: σκηνώσω haben, und da der Tempel in Esr. 1, 50 wegen der Einwohnung Gottes, der Schechina und in Anspielung auf dies Wort σκήνωμα θεοῦ genannt wird. So wie das: ich wohne inmitten der Kinder Israel, vorwärts weist auf unser: Und wohnete unter uns, so enthält dies wieder den Keim und die Bürgschaft für das: „er wird über ihnen wohnen" Apoc. 7, 15, und das: „er wird mit ihnen wohnen" in C. 21, 3. Daß das Wort in dem trüben Diesseits unter uns gewohnet hat, verbürgt uns, daß er dereinst in der himmlischen Seligkeit, daß er endlich in dem Reiche der Herrlichkeit auf der verklärten Erde unter den Seinen wohnen wird. „In dem neuen Jerusalem — wurde zu Apoc. 21, 3 bemerkt — erweist sich die Gegenwart Gottes unter seinem Volke so herrlich, daß Alles frühere dadurch in Schatten gestellt wird. —

Das: er wird bei ihnen wohnen, sieht zurück auf das: er wohnete unter uns, Joh. 1, 14. Das Letztere ist das sichere Fundament des Ersteren." Die Berleb. B. sagt: „Die Sache selbst weist uns zurück auf Alles, was im A. T. von einer Wohnhütte vorkommt, und erstreckt sich bis an die letzten Zeiten, wenn das an Christi Gliedern wird erfüllet seyn, wozu er Mensch geworden, Offenb. 21, 3."

„Und wir sahen seine Herrlichkeit." Der Apostel redet im Plural, weil er nicht blos seine persönlichen Erfahrungen, sondern die der gesammten Kirche bezeichnen will, soweit sie aus „Augenzeugen des Wortes" bestand, Luc. 1, 2. Ein gleicher Gebrauch des Plurals findet sich in C. 21, 24 und in 1 Joh. 1, 1. Luther bemerkt: „Das haben uns ausgewiesen seine Lehre, Predigt, Mirakel und Wunderthaten, daß, wer nicht verblendet und verstockt gewesen durch den Teufel, wie die Hohenpriester und Schriftgelehrten waren, der hat merken können, daß er natürlich Gott ist; wie ers denn mit Worten und Thaten beweiset, daß er die Kranken gesund gemacht und Todten auferwecket, und in Summa so große und so viel Wunderzeichen gethan, und sonst keinem Menschen zu thun möglich gewesen." Es findet sich hier wieder ein bedeutsamer Anklang an das A. T., einer der feinen „Winke", an denen das Evangelium des Johannes, im Einklange mit der Apokalypse, so reich ist. Jesaias sagt in C. 40, 5 in der Ankündigung der Messianischen Zeit: „Und enthüllet wird die Ehre des Herrn, und es siehet alles Fleisch zumal." Ferner in C. 66, 18: „Es kommt die Zeit zu sammeln alle Heiden und Zungen, und sie kommen und sehen meine Ehre", LXX: καὶ ἥξουσι καὶ ὄψονται τὴν δόξαν μου. „Die Herrlichkeit des Herrn, welche die Heiden schauen werden, ist seine herrliche Offenbarung und Gegenwart, die bisher verborgen, nun enthüllt wird." Zu vgl. ist noch C. 60, 2: „Und über dir gehet auf der Herr und seine Ehre erscheinet über dir." Die Anspielung auf diese Stellen ruht auf der Anschauung, daß in Christo der Jehova des A. B. erschienen ist, eine Anschauung, die der Apostel gleich darauf offen ausspricht, indem er Christum als den Eingebornen Sohn Gottes bezeichnet.

„Eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater." Berleb. B.: „Es war eine solche, wie sie einer so hohen Person und einem so hohen Amte gemäß ist." Ὡς vergleicht die Wirklichkeit mit der Idee, das Erfahrungsmäßige mit dem zu Erwartenden. Μονογενής ist der Eingeborne im Sinne des einzigen Sohnes. Es kommt im N. T. sonst nur von dem einzigen Kinde irdischer Eltern vor; von Christo nur bei Johannes hier, in C. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9. Der Grund dieses Gebrauches ist vielleicht in Sach. 12, 10 zu suchen, wo Christus zwar nicht geradezu der Eingeborne genannt, aber doch mit einem Eingebornen verglichen wird: „Und sie wehklagen über ihn wie das Wehklagen über den Einzigen und trauern über ihn wie die Trauer über den Erstgebornen."*) Wenn Christus als der Eingeborne bezeichnet wird, nachdem kurz zuvor die Würde aller Gläubigen darin gesetzt worden, daß sie Kinder Gottes werden, so muß er in einem ganz besonderen, einzigen Sinne Sohn Gottes seyn, nicht durch die Gnade, sondern durch die Natur, so daß seine Sohnschaft nicht mit der der Gläubigen auf einer Linie liegt, sondern ihre Bedingung und ihr Grund ist. Luther sagt: Dieses ist das erste Mal, daß Johannes das Wort den eingebornen Sohn vom Vater nennt. Da hörst du klar und deutlich, daß das Wort, welches von Ewigkeit bei dem Vater war, und das Licht der Menschen ist, heiße der Sohn, ja der eingeborne Sohn Gottes. — — Gott hat sonst viele Söhne und Kinder, aber nur Einer ist der Eingeborne, von dem das gesagt wird, daß Alles durch ihn gemacht sey: die anderen Söhne sind nicht das Wort, durch welches alle Dinge gemacht sind; sondern sie sind geschaffen durch diesen eingebornen Sohn, der gleich dem Vater Schöpfer Himmels und der Erden ist. Die anderen allzumal werden Söhne durch diesen eingebornen Sohn, welcher unser Herr und Gott ist, und heißen wir, vielgeborne Söhne; dieses aber ist allein der eingeborne Sohn, den er in der Gottheit von Ewigkeit gezeuget hat. So ist nun das Wort, durch welches alle Dinge erschaffen und er=

*) Schon Lampe sagt: Nomen unigeniti a nullo scriptore Servatori datur, nisi a solo Joanne, idque saepius. Apud Graecos interpretes ponitur pro יחיד, sub quo nomine Messias exprimitur, Zach. 12, 10.

halten sind, Fleisch, das ist Mensch geworden. Und dadurch, daß er ist Mensch geworden, und doch der Herr der Herrlichkeit von Ewigkeit war, werden wir arme Menschen, so an seinen Namen glauben, Kinder Gottes und Gott wird unser Vater; er aber ist allein der eingeborne Sohn, wie St. Paulus sagt, durch welchen Gott Alles schaffet, regieret und macht. — Er geht hoch über alle Köhrkinder. Er hat eine eigne sonderliche Herrlichkeit vom Vater." Der Eingeborne vom Vater ist der Eingeborne, der vom Vater kommt.

„Voller Gnade und Wahrheit." Die Ausll. schließen diese Worte meist an den Anfang des Verses an. Aber die Annahme, daß die Worte καὶ ἐθεασάμεθα — πατρός eine Parenthese seyen, ist offenbar eine unbegründete. Sie haben ebensowohl selbstständige Bedeutung wie der übrige Inhalt des Verses und erhalten besonders durch die Beziehung auf Jes. 40, 5 Bedeutung. Der Nominat. πλήρης kann nicht zur Annahme einer Parenthese veranlassen. Wir haben einen abgekürzten Relativsatz: (welcher ist) voll, Buttmann S. 68. Solcher Constructionen bietet die Apocalypse eine ganze Anzahl dar, z. B. C. 1, 5. Der Prolog ist aus nahe liegendem Grunde der Theil des Evangeliums, der sich im Style am nächsten mit der Apoc. berührt. Wir haben hier wieder eine merkwürdige Beziehung auf das A. T. In 2 Mos. 34, 6 heißt es in der Grunddefinition des Wesens Jehova's, welche Moses von Jehova selbst empfängt: Jehova, Jehova, ein Gott barmherzig und gnädig, langmüthig und reich an Huld und Wahrheit רב חסד ואמת, die LXX: πολυέλεος καὶ ἀληθινός. Knobel erklärt: „groß an Liebe und Treue." Das ist aber nicht אמת, sondern אמונה. Die Wahrheit ist umfassender wie die Treue. Das: reich an Wahrheit, besagt, daß in Gott nichts von Scheinwesen ist, daß er was er ist ganz, gleichsam durch und durch Gott ist, also nie hinter den Erwartungen zurückbleibt, welche die Seinen von ihm hegen, keine Zusagen gibt, die er nicht hält, keine Hoffnungen erweckt, die er nicht befriedigt, nie die Seinen im Stiche läßt. Auch hier wird ohne Weiteres auf Christum übergetragen, was im A. T. von Jehova ausgesagt wird, von der in V. 18 ausgesprochenen Anschauung aus, daß

jede Offenbarung und Kundgebung des Vaters durch den Sohn vermittelt seyn, also der sich offenbarende Jehova des A. B. mit Christo identisch seyn muß. Man könnte meinen, daß neben 2 Mos. 34, 6 auch Micha 7, 20 als Grundst. ins Auge zu fassen sey: „Geben wirst du Wahrheit an Jakob, Huld an Abraham, wie du geschworen hast unseren Vätern seit den Tagen der Urzeit.“ Das Richtige aber ist, daß unsere St. nur auf 2 Mos. 34 zurückweist, dagegen aber V. 17 auf jenen Ausspruch Micha's. Hier erscheinen Huld und Wahrheit als Eigenthum der Person, dagegen aber in V. 17, wie bei Micha, als die Gabe, die Er ertheilt. Wie hier Christus als reich an Wahrheit bezeichnet wird, und wie er sich selbst in C. 14, 6 die Wahrheit nennt, so erscheint er in der Apocalypse, in C. 3, 7. 19, 11 als der Wahrhaftige. Es ist dies eine Bezeichnung, die ihn weit über die menschliche Stufe emporhebt und die Allmacht und wahre Gottheit voraussetzt. Alles Geschaffene entbehrt der Wahrheit und ist behaftet mit dem Unterschiede von Seyn und Scheinen, von Wort und That, von Glauben und Wirklichkeit. Wer in der Welt des Scheines eine Sehnsucht nach dem wahrhaftigen Daseyn hat, der findet nur dann Befriedigung, wenn er das Herz emporhebt zu dem Vater und dem Sohne, welche die Fülle der Wahrheit miteinander gemein haben.

V. 15. „Johannes zeuget von ihm und rief und sprach: dieser war es von dem ich sprach: der nach mir kommt ist mir vorangegangen; denn er war eher denn ich.“ Der Gedanke ist das vorweltliche Daseyn Christi, seine übermenschliche Natur und Würde. Daß die Bezeugung durch Johannes das Untergeordnete ist, zeigt die Art und Weise, wie der Evangelist in V. 16 seine eigne Gedankenentwickelung an den Ausspruch des Johannes anknüpft. Daß Christus unbedingt über das Menschliche erhaben ist, dessen höchster Träger Johannes, steht sehr passend mitten inne zwischen dem: voller Gnade und Wahrheit, und dem: und aus seiner Fülle haben wir alle genommen, und Gnade um Gnade. Derselbe Ausspruch des Johannes des T., der hier im Zusammenhange des Prologes verwandt wird, kehrt in V. 30 im historischen Zusammenhange wieder. Daraus ersehen wir, daß er bei der

Taufe Christi gethan wurde, bei der der Täufer die göttliche Gewißheit erhielt, daß Jesus der Messias sey, auf dessen Ankunft er bis dahin vorbereitet hatte ohne ihn zu kennen. Μαρτυρέω kommt in dem Evangelium des Johannes einige 30 Mal vor, im Evangelium und den Briefen häufiger wie in allen übrigen Schriften des N. T. zusammengenommen. Das Verbum findet sich in der Apocalypse nicht. Das Nomen μαρτυρία aber ist ein Bindemittel zwischen allen Schriften des Johannes. Es steht hier das Präsens, weil das ewig gültige Zeugniß des Johannes als in der Gegenwart abgelegt werden kann. Das Perfectum κέκραγε bezeichnet die historische Sphäre, in der dies Zeugniß zuerst abgelegt wurde. Johannes hat gerufen: die laute Stimme ist die äußere Darstellung der Zuversicht und Entschiedenheit: die Unentschiedenheit ist kleinlaut, vgl. C. 11, 43. Apoc. 7, 3. — Johannes hatte früher, vor der Taufe Christi und ehe er ihn mit göttlicher Gewißheit als den Messias kannte, gesagt: der nach mir kommt, ist mir vorangegangen; nachdem er Christum erblickt und die göttliche Offenbarung erhalten hat, daß er es ist, spricht er: dieser ist es von dem ich gesagt habe u. s. w., denn er ist eher denn ich, so daß also πρῶτός μου ἦν durch eine größere Interpunction von dem Vorherg. abzusondern ist. Das: er war früher denn ich, deckt sich in der Hauptsache mit dem: er ist mir vorangegangen, und kann eben deshalb nicht als Bestandtheil der früheren Rede des Johannes betrachtet werden. Daß Christus, der jetzt leibhaftig vor ihm stehende, nach dem eben erhaltenen Zeugniß Gottes früher war als Johannes, bildet den Grund seiner Identität mit dem früher von Johannes Bezeichneten. Für die Richtigkeit der gegebenen Auffassung, die der unangenehmen Nöthigung überhebt an dem ἔμπροσθέν μου γέγονεν zu künsteln, spricht, daß in V. 27, wo die frühere Aeußerung des Täufers angeführt wird, auf welche er sich hier bezieht (ὃν εἶπον), das ὅτι πρῶτός μου ἦν fehlt, und daß es erst in V. 30 sich findet, wo der Ausspruch Johannis bei der Taufe Christi angeführt wird. — Die Worte: „der nach mir kommt, ist mir vorangegangen", ruhen auf Mal. 3, 1: „siehe ich sende meinen Boten und er bereitet den Weg vor mir." Dort erscheint auf der einen Seite der Bote, also

Johannes, als Vorläufer des Messias, auf der andern Seite aber auch wieder der Messias als Vorgänger des Boten: denn er ist es, der ihn sendet und sich durch ihn den Weg bereiten läßt. Das ἔμπροσθέν μου γέγονεν wollen viele Ausleger auf die W ü r d e beziehen. Aber von einem Vorzuge der Würde kommt das im N. T. so häufige ἔμπροσθεν dort nie vor, und zu dieser Erkl. bietet auch weder 1 Mos. 48, 20 eine Berechtigung dar, noch auch die nach dem Vorgange Lampes von Lücke angeführten Parallelst. aus classischen Schriftstellern. Außer dem Sprachgebrauch aber entscheidet gegen diese Erkl. auch die Beziehung auf die Grundst. Mal. 3, 1. Wenn der Täufer auf Grund tieferer Auslegung dieser Stelle das ἔμπροσθεν, was dort i h m galt, ihm dort von Christo zugetheilt war, auf den Messias zurückwirft (man vgl. Matth. 11, 10. Luc. 7, 27, wo der Ausspruch Maleachi's also wiedergegeben wird: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ π ρ ο σ ώ π ο υ σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔ μ π ρ ο σ θ έ ν σ ο υ), so würde die Pointe dieser Beziehung verloren gehen, wenn nicht ἔμπροσθεν in gleicher Bedeutung gesetzt würde, wie in der Grundst. Daß dort aber nicht von einem Vorzuge der Würde die Rede seyn kann, liegt am Tage. Andere erklären: ist vor mir gewesen, γίνομαι in der Bed. s e y n wie Luc. 1, 5. 2 Petr. 2, 1. Dem Sinne nach ist diese Erklärung richtig. Gegen die sprachliche Auffassung aber erheben sich auch hier Bedenken. Ἔμπροσθεν steht zwar in den Apokryphen als Adv. und als Präpos. mit dem Genitiv häufig auch von der Zeit, z. B. ἔμπροσθεν ἐτῶν πλειόνων Esr. 6, 14. Im N. T. aber kommt es immer nur von dem Orte vor, wie schon Bengel hervorhebt. Und wenn dieser Grund noch nicht völlig entscheidend ist, so wird er doch dadurch verstärkt, daß auch in der Grundst. das לפני, ἔμπροσθέν μου im örtlichen Sinne steht, den Täufer als den V o r läufer Christi bezeichnet. Hiernach wird man auch hier erklären müssen: ist mir vorangegangen. Es wird aber wie so oft das Zeitverhältniß in der Form des Raumverhältnisses dargestellt. — Es scheint nicht, daß πρῶτος ohne weiteres für πρότερος steht, wie gewöhnlich angenommen wird (Buttmann 74). Bezeichnet wird vielmehr die absolute Priorität, welche Christo im

Verhältnisse zu Johannes zukommt. Es scheint am Tage zu liegen, daß der Sinn ein matter seyn würde, wenn statt πρῶτος stände πρότερος.

V. 16. „Und aus seiner Fülle haben wir Alle genommen, und Gnade um Gnade.“ Statt καί findet sich in bedeutenden kritischen Autoritäten ὅτι. Aber das ὅτι vorn und hinten hat ohne Zweifel das in der Mitte herbeigezogen. Die Annahme, daß V. 15 eine Parenthese sey, ist hart, und auf V. 15 bezogen will ὅτι nicht passen. Dagegen aber ist das und ganz an seiner Stelle. Nachdem der Evangelist angeführt, was Johannes von Christo bezeugt, fügt er hinzu, was der Heiland nach der Erfahrung aller Gläubigen gewährt und somit ist; nachdem er ihn mit den Worten des Täufers als erhaben über alle Menschen bezeichnet, berichtet er wie diese Erhabenheit sich darin bewährt, daß seine Fülle, wie die Gottes (Ps. 65, 10) für Alle hinreicht, die aus ihr schöpfen wollen. In ἐλάβομεν spricht der Evangelist, wie in C. 21, 24 im Namen aller Gläubigen. Nach καὶ χάριν ist ἐλάβομεν hinzuzudenken. Daß die Gnade anstatt der Gnade empfangen wird, weist darauf hin, daß immer eine neue Gnade an die Statt der alten tritt, daß Christus nicht einmal oder hier und da reich ist für die Seinen und sie dann wieder hungern und darben läßt, sondern daß sie stets von neuem trunken werden von den Gütern seines Hauses. Parallel ist es dem: Gnade um Gnade, wenn von dem Jehova des A. B. gerühmt wird, daß er den Seinen stets Veranlassung gebe ein neues Lied zu singen, in Folge neuen Werkes, neuer Offenbarung seiner Herrlichkeit. Verfehlt ist die Erklärung von der Evangelischen Gnade des N. T., welche auf die Gnade des Gesetzes unter dem A. B. gefolgt sey. Die Erklärungen des Augustinus: Die Gnade des Lebens für die Gnade des Glaubens, und des heil. Bernhard: Die Gnade der Herrlichkeit für die Gnade der streitenden Kirche (gratiam gloriae pro gratia militiae) sind zu eng, aber als Theil in dem Ganzen und als Beispiel ist das Angeführte ganz passend. Bei dem Uebergange aus dem diesseitigen Daseyn in das jenseitige, der durch das Thal des Todesdunkels hindurchführt, bewährt sich das: Gnade um Gnade besonders herrlich. Es ist eine selige

Vertauschung der einen Gnade, der Bewahrung bei dem Zuge durch die Wüste dieses Lebens, gegen die andere, da die Gläubigen vor dem Throne Gottes stehen und ihm dienen Tag und Nacht in seinem Tempel, da keine Sonne mehr auf sie fallen wird noch irgend eine Hitze und da das Lamm sie führen wird und leiten zu den lebendigen Wasserquellen, vgl. 1 Joh. 3, 2: ἀγαπητοὶ, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα, οἴδαμεν δὲ ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστι. Auch das aber ist Gnade um Gnade, wenn wir in dem diesseitigen Daseyn, statt der Gnade der Erquickung (Ps. 23, 3) die Gnade des Kreuzes empfangen, zur wirksameren Vorbereitung auf die Gnade der Herrlichkeit.

V. 17. „Denn das Gesetz ward durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden.“ Auch die Gebung des Gesetzes war von Wirkungen der Gnade begleitet, theils um die Erfüllung desselben zu ermöglichen, theils um den Gehorsam zu belohnen. Es war auch für das A. T. kein leerer Titel, wenn Gott in 2 Mos. 34, 6 als „reich an Huld“ bezeichnet wird. Der Prophet rühmt es in Jes. 63, 7, daß der Herr reich an Güte gewesen für Israel durch den ganzen Lauf der Geschichte. Wie erklärte sich wohl der Lobpreis des Gesetzes als süßer denn Honig und Honigseim u. s. w. in Ps. 19, wenn Gesetz und Gnade einen absoluten Gegensatz bildeten? Aber im Vergleiche mit der durch Christum gewordnen Gnade verschwindet die schon unter dem A. B. waltende so völlig, daß der Evangelist sie ignoriren, daß er den an sich relativen Gegensatz als absoluten darstellen kann, grade so wie er im Vorhergehenden das Licht erst mit der Erscheinung Christi in die Welt kommen ließ. Im Ganzen und Großen ist das Gesetz gegeben um den Menschen als Zuchtmeister auf Christum, Gal. 3, 24, elend und erlösungsbedürftig zu machen, die Gnade ist den mühselig und beladen gewordenen erst durch Christum dargeboten. Auf solchen Gegensatz des A. und des N. B., des Gesetzes und des Evangeliums weist schon die Weissagung hin in Jer. 31, 31—40, vgl. Christol. 2 S. 481. „Da der neue Bund nicht seyn soll, wie der frühere — wurde dort u. A. bemerkt — so

müssen die Vorzüge des neuen ebenso viele Mängel des alten seyn. Diese Vorzüge sind nun alle rein innerliche, zuerst die Vergebung der Sünden, dann die Einschreibung des Gesetzes ins Herz." Luther sagt: „Also zeucht uns Johannes von der Zuversicht und Trotz auf unser Werk und Verdienst und führet uns auf die Gnade Christi und Liebe Gottes, nicht allein hier in diesem Texte, sondern durch sein ganz Evangelium und Episteln. Als wollte er sagen: was siehet Gott an, was bewegt ihn, daß er euch günstig ist, Sünde erlässet? Thut ers um eures Opfers, Beschneidung, Gottesdienstes willen, den ihr im Tempel ihm leistet? Nein, Gott siehet etwas Anderes an. Er ist gnädig und barmherzig, um dieser unaussprechlichen Gnade seines eingebornen Sohnes Jesu Christi willen, darum daß Christus vor Gott in eitel Gnaden: derselbigen seiner Gnade genießen wir, und sind um des Herrn Christi willen Gott angenehm, er wird uns gnädig um des geliebten Sohnes willen, Ephes. 1, 7. — Gnade ist, daß Gott uns gnädig und barmherzig ist und um des Herrn Christi willen gnädig sich erzeigt und alle Sünde vergibt, sie nicht will zum ewigen Tode zurechnen. — Als sollte er sagen: das Gesetz ist zwar ein Gesetz des Lebens, Gerechtigkeit und alles Guten, so durch Mosen gegeben ist, aber durch Christum ist etwas mehr geschehen: der kommet und füllet den ledigen Beutel und leere Hand, und bringet was das Gesetz lehret und von uns erfordert. — Wenn wir das Gesetz hätten halten können, so wäre die Gnade nicht vonnöthen gewesen, daß wir Gnade um Gnade empfingen." In diesen Bemerkungen Luthers wird die Gnade nur zu einseitig auf die Sündenvergebung, allerdings die Grundwohlthat bezogen, statt auf die Fülle der Gaben und Güter, die uns durch die Wohlthat Christi zu Theil geworden sind. — Mit der Gnade wird die Wahrheit verbunden. Lücke bemerkt: „Dadurch fällt auf die Seite des Gesetzes nicht die Unwahrheit, das ψεῦδος, wohl aber die Unvollkommenheit der Offenbarung der Wahrheit." Aber nicht darum handelt es sich. Die Wahrheit fehlt dem Gesetze, weil die Gnade; das ist die wahrhaftige Gabe. Das Gesetz wird unwahr, wenn vollständige Befriedigung des religiösen Bedürfnisses bei ihm gesucht wird. Das ist aber kein Tadel für

das Gesetz. Es soll eben nach der Absicht Gottes solche absolute Befriedigung nicht gewähren. Es ist nicht das Ende der Wege Gottes mit seinem Volke, sondern der Anfang. Es soll nicht erquicken, sondern mühselig und beladen machen. „Das Gesetz — sagt die Berleb. B. — mußte vorangehen und als ein Zuchtmeister auf Christum, Gal. 3, 24, wie Johannes den Weg bereiten." Das ist noch nicht die Offenbarung der Wahrheit auf religiösem Gebiete — wer blos das Gesetz hat, besitzt, weil noch nicht die Gnade, auch nicht die Wahrheit, das wahrhaft Befriedigende, das der Idee Adäquate — aber es ist die nothwendige Bedingung der Offenbarung der Wahrheit. — Mit Absicht tritt uns am Ende des Prologes der Name Jesus Christus entgegen. Berleb. B.: „Da muß nun die Hauptperson des N. T. recht genennet werden, wie Moses genannt wird. Bisher ist der Name gespart worden." *) — Zu den Worten: das Gesetz ward durch Moses gegeben, ist 5 Mos. 33, 4 zu vgl.: „Gesetz verordnete uns Mose"; zu dem: die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden, Micha 7, 20, vgl. zu den letzten Worten von V. 14.

V. 18. „Gott hat Niemand jemals gesehen; der eingeborne Sohn, der in dem Schooße des Vaters ist, der hat es verkündiget." Zwischen V. 17 und 18 findet, wie keine Partikelverbindung, so auch kein näherer Zusammenhang statt. Es wird eine andere Seite der Gabe Christi uns vorgeführt. Luther: „Also ganz und gar steht Alles auf dem Sohne, daß auch Niemand von Gott etwas wisse, es offenbare ihm solches denn der Sohn, welcher des Vaters Herz gar weiß, auf daß die ganze Welt unter den Herrn Christum gezogen werde und ihm unterthänig sey; denn ohne ihn kann Niemand selig werden." Wer ohne Christum ist, ist ausgeschlossen von der Erkenntniß Gottes und somit von dem Quell alles Heiles und aller Seligkeit. Das ist ein Satz, der von der Erfahrung nicht minder laut bezeugt wird, wie von dem

*) Bengel: Johannes, facta semel mentione incarnationis, v. 14, deinceps nunquam hoc significatu ponit nomen λόγος, Verbum, toto hoc libro, cf. 1 Joh. 1, 1, ubi item a nomine λόγος incipit, in progressu Jesum Christum appellat.

Worte Gottes. Christus hat uns durch seine persönliche Erscheinung und durch seine Offenbarung im Worte Gottes Wesen nahe gebracht und also die Verbindung mit Gott ermöglicht. Wer zu Gott will, wende sich zu Christo, denn wer ihn siehet, siehet den Vater. — Es fragt sich wie der Satz: Gott hat Niemand jemals gesehen, mit Stellen zu vereinigen sey, wie 1 Mos. 16, 13: „Und sie nannte den Namen des Herrn, der mit ihr geredet: du bist ein Gott des Schauens"; 32, 31: „Und Jakob nannte den Namen des Ortes Pniel, denn ich sah Gott von Angesicht zu Angesicht und meine Seele blieb bewahret", 2 Mos. 24, 10, wonach die Aeltesten des Volkes „sahen den Gott Israels", 4 Mos. 12, 8, wo Moses die Gestalt Gottes schaut. Die Behauptung, diese alttestamentlichen Stellen seyen aus 2 Mos. 33 zu erklären und zu begränzen, wo im Einklange mit unserem Ausspruche Gott für unsichtbar erklärt werde, trifft nicht. Denn dort wird nicht wie hier die absolute Unsichtbarkeit Gottes behauptet, sondern nur, daß den vollen Glanz der göttlichen Herrlichkeit Niemand ertragen möge. Die Bitte Mose's: „laß mich sehen deine Herrlichkeit" findet Erhörung, nur mit einer Beschränkung. Die richtige Antwort ist, daß durch den Gegensatz gegen den Sohn Gott hier näher bestimmt wird als Gott der Vater, welcher in den Parallelst. C. 6, 46: οὐχ ὅτι τὸν πατέρα τις ἑώρακεν εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακε τὸν πατέρα, und 14, 6: οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ, ausdrücklich genannt wird, wie auch in dem Ausspruche Christi Matth. 11, 27: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου· καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι die Lehre von der unbedingt nothwendigen Vermittlung jeder Gotteserkenntniß (die St. zeigt, daß das Sehen hier individualisirend die gesammte Gotteserkenntniß bezeichnet) durch den Sohn enthalten ist. Jene alttestamentlichen Stellen aber beziehen sich nicht auf Gott den Vater. Durch das ganze A. T. zieht sich die Lehre von dem Engel des Herrn, dessen Vermittlung überall, wo Gott zu Sterblichen in Beziehung tritt, hinzuzudenken ist, auch wo ihrer nicht ausdrücklich gedacht wird.

Denn die Stellen, welche ihrer bestimmt erwähnen, ruhen auf der Anschauung, daß es eine Nothwendigkeit in dem Wesen Gottes ist sich nicht ohne solche Vermittlung kund zu geben. Bei den beiden ersten unter den angeführten Stellen können wir speciell nachweisen, daß Gott durch Vermittlung seines Engels geschaut wurde. In 1 Mos. 16, 7 geht voran: „und es fand sie der Engel des Herrn." Und nach Hos. 12 war es der Engel des Herrn, mit dem Jakob in Pniel verkehrte. Uebrigens hat der „unsichtbare Gott" 1 Tim. 1, 17 nicht etwa eine doppelte Vermittlung, unter dem A. B. den Engel des Herrn, unter dem N. B. den eingebornen Sohn, so daß dem letzteren die Ehre Gottes Wesen zu verkündigen nur theilweise zukäme, sondern in dem Engel des Herrn stellt sich der Logos selbst dar im Vorspiele seiner Menschwerdung. Von dieser Anschauung geht das A. T. selbst aus, indem es bei Sacharja und Maleachi ankündigt, daß in dem Messias der Engel des Herrn unter seinem Volke erscheinen werde. Und dieser Anschauung folgt Johannes, indem er in V. 11 sagt, der Messias sey in sein Eigenthum gekommen, in C. 12, 41 Jesaias habe Christum gesehen. — Da im N. T. unläugbar Fälle der Verwischung des Unterschiedes zwischen εἰς und ἐν vorliegen, Buttmann 287, so wird man an dem εἰς τὸν κόλπον nicht künsteln dürfen; es ist einfach soviel als ἐν τοῖς κόλποις Luc. 16, 23, ἐν τῷ κόλπῳ 13, 23 hier. In menschlichen Verhältnissen gibt sich die Innigkeit der Beziehung durch die leibliche Annäherung zu erkennen. In 5 Mos. 13, 7. 28, 56. Mich. 7, 5 ist von dem Weibe oder Manne des Busens die Rede, zur Bezeichnung der Innigkeit des Verhältnisses unter Ehegatten. Der Wärter trägt den Säugling am Busen, 4 Mos. 12, 12. Jes. 40, 11. Von solchen menschlichen Verhältnissen wird hier der Ausdruck zur Bezeichnung der Innigkeit des Verhältnisses des Sohnes zum Vater entlehnt: sachlich entsprechend ist πρὸς τὸν θεόν in V. 1. Luther: „Der Sohn liegt dem Vater in seinem Schooß und Armen und ist ihm so nahe, daß er gewiß weiß, was der Vater in seinem Herzen beschlossen hat." Es heißt nicht: der in dem Schooße des Vaters war, sondern der in dem Schooße des Vaters ist. Die Innigkeit des Verhältnisses, welche

durch das im Schooße des Vaters seyn bezeichnet wird, wurde durch die Menschwerdung nicht getrübt. Gegen die Behauptung, Johannes habe an den erhöhten Christus gedacht, welcher in den Schooß des Vaters zurückgekehrt ist, entscheidet C. 3, 13, wo der erniedrigte Gottessohn sich selbst als den bezeichnet, der im Himmel ist, entscheidet auch das: ich und der Vater sind eins. Sobald mit der Gottheit Christi wirklich Ernst gemacht wird, versteht es sich ganz von selbst, daß die Innigkeit seines Verhältnisses zu Gott im Wesentlichen durch die Menschwerdung nicht alterirt werden konnte.

C. 1, 19 — 2, 11.

Auf den Eingang des Evangelii folgt die Hauptmasse, deren Schluß zu Ende von C. 20 man vielfach mit dem Schlusse des Ganzen verwechselt hat, dann der mit dem Eingange correspondirende Schluß C. 21. Die Hauptmasse hat zwei Haupttheile, der zweite beginnend mit C. 13, 1. Das Ganze der Hauptmasse zerfällt in sieben Gruppen, der erste Haupttheil in vier, der zweite in drei. Von den vier Gruppen des ersten Haupttheiles enthält die erste, unser Abschnitt, die Anfänge Jesu in Peräa und Galiläa, nach der Ordnung derselben Weissagung, welche Matthäus in C. 4, 15 zu seinem Ausgangspunct nimmt, wodurch er, der erste Apostel unter den Evangelisten, dem Marcus und Lucas sich anschließen, bestimmt wurde vor der Leidensgeschichte vorzugsweise die Thätigkeit Christi in Galiläa und Peräa zum Gegenstande seiner Darstellung zu machen, Jes. 8, 23, wo als der Hauptschauplatz der Wirksamkeit Christi „die Gegend am Meere" — das ist das Allgemeine — „jenseits des Jordan, Galiläa der Heiden" — das sind die beiden Theile des Ganzen — bezeichnet wird. Im Hinblicke auf die Weissagung nimmt auch Johannes von diesem Hauptschauplatze der Wirksamkeit Jesu seinen Ausgangspunct. Auf diese Weissagung sehen die Ortsbestimmungen unseres Abschnittes deutlich zurück. Man vgl. C. 1, 28: ταῦτα

ἐν Βηθαβαρᾷ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου. V. 44: τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. C. 2, 1: καὶ τῇ ἡμέρῃ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, 2, 11: ταύτην ἐποίησε τὴν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας. Unser Abschnitt beschreibt die Ereignisse einer heiligen Siebenzahl von Tagen, in C. 1, 19 — 28 das Zeugniß Johannis am Tage vor der Taufe Christi, in V. 29—34 das Zeugniß des Täufers von Christo bei der Taufe, in V. 35—43 die Begebenheiten des dritten Tages, das dritte Zeugniß des Täufers und die ersten Bekehrungen, die sich daran anschließen, in V. 44—52 die Ereignisse des vierten Tages, in C. 2, 1—11 der Beschluß der heiligen Woche, der siebente Tag, geheiligt durch den Anfang der Zeichen, welchen Jesus zu Kana in Galiläa machte.

V. 19 — 34.

Im Einklange mit den drei ersten Evangelien, welche vor dem Berichte über das öffentliche Auftreten Christi von der vorbereitenden Wirksamkeit des Täufers reden, beginnt auch hier die Geschichtserzählung, welche auf den Prolog folgt und bis zu Ende von C. 20 fortgeht, mit Johannes dem Täufer. Es wird ein doppeltes Zeugniß angeführt, welches er für Christum ablegte. In dem ersten, V. 19—28 weist Johannes von sich auf Christum hin vor der Taufe, in dem zweiten V. 29—34 erklärt er, nicht aus sich selbst, sondern auf Grund göttlicher Offenbarung, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes sey.

Ganz mit Unrecht hat man dem Johannes bei diesem Abschnitt die Absicht untergelegt, die Meinung späterer Johannesjünger zu widerlegen, daß der Täufer selbst der Messias gewesen sey. Die Verfolgung solcher kleinlichen Zwecke, die Berücksichtigung solcher obscuren Spätlinge paßt nicht für den hohen Geist des Evangelii. Den wirklichen Zweck erkennen wir aus der Anrede des Herrn an die Juden in C. 5, 33: „ihr habt zu Johannes gesandt und er hat der Wahrheit Zeugniß gegeben", ebenso wie der Zweck des Berichtes über die Hochzeit in Kana in C. 2, 1—11

festgestellt wird durch die sich unmittelbar daran anschließende Aeußerung Christi: „Ich aber habe ein Zeugniß, das noch größer ist, als das des Johannes: denn die Werke, die der Vater mir gegeben hat, auf daß ich sie vollende, diese Werke selbst, die ich thue, zeugen von mir." Je höher die Stellung des Johannes war, des Mannes, der in Geist und Kraft des Elias einherging, dessen prophetische Gabe hell glänzte und allgemeine Anerkennung sich erworben hatte, desto gewichtvoller war sein Zeugniß für Christum, das um so nachdrücklicher auf den Ursprung von oben hinwies, je tiefer Johannes sich selbst erniedrigte um Christum zu erhöhen. Dem Evangelisten aber mußte dies Zeugniß des Johannes um so mehr als bedeutsam erscheinen, da er selbst dadurch zuerst auf Christum hingewiesen war, da er selbst die Kraft dieses Zeugnisses an seinem Herzen erfahren, selbst dadurch Christum zuerst als das Lamm Gottes erkannt hatte. Diese Zweckbestimmung des Abschnittes steht auch im Einklange mit dem Zwecke des ganzen Evangeliums, wie der Evangelist selbst ihn in C. 20, 31 aufstellt: „Dieses ist geschrieben auf daß ihr glaubet, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, und auf daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen."

Die jetzt gangbare Ansicht ist die, daß die von Johannes nicht erzählte Taufe Christi schon vor der Gesandtschaft des hohen Rathes an den Täufer geschehen sey, über welche in V. 19—28 berichtet wird. Diese Ansicht ist aber entschieden abzuweisen. Das Zeugniß des Johannes von Christo in V. 19—28, welches sich jeder näheren Bezeichnung der Person Christi enthält, verliert seine Abgränzung gegen das in V. 29—34, welches erklärt: in diesem Manne stellt sich der Messias dar, dessen Erscheinen ich euch früher angekündigt habe, wenn verkannt wird, daß es abgelegt wurde vor der Taufe Christi und vor der Erscheinung des Heiligen Geistes. Der Täufer hätte seiner Zeugenschaft nicht genügt, wenn er nach der Taufe noch so unbestimmt von Christo geredet hätte, ohne irgend auf seine Person hinzuweisen. Es wäre das ein unwürdiges Versteckspielen gewesen. Ferner, Johannes steht in V. 19—28 offenbar noch im Vordergrunde, wie das vor der Taufe Christi der Fall war. Die Mission des

Johannes ist damals noch die Frage, welche alle Gemüther beschäftigt. Von Bedeutung ist ferner auch die unläugbare Verwandtschaft der Erklärung des Johannes hier in V. 19—28 mit der in Matth. 3, 11. Luc. 3, 16. Formell zwar ist die Aeußerung des Johannes hier und die Aeußerung dort verschieden. Der Täufer redet hier zu den Abgeordneten des hohen Rathes, dort zu den Haufen, die zu seiner Taufe kamen, Luc. 3, 7, wie es denn sehr natürlich ist, daß Johannes den einfachen Inhalt seiner Botschaft vielfach wiederholte. Aber materiell findet eine auffallende Gleichheit statt, die sich namentlich darin kundgiebt, daß hier wie dort die Wirksamkeit des Messias als eine rein zukünftige erscheint. Jene Aeußerung des Johannes aber wird ausdrücklich in die Zeit vor der Taufe gesetzt. Endlich, es kann kaum einem Zweifel unterworfen seyn, daß das Kommen Jesu zu dem Täufer, von dem in V. 29 die Rede ist (τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν), kein anderes ist als das Kommen Jesu zur Taufe, von dem die andern Evangelisten reden, vgl. besonders Matthäus in C. 3, 13: τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ᾽ αὐτοῦ, so daß also Johannes nach seiner feinen Weise der Beziehung auf die Vorgänger, die er ergänzen will, und besonders auf den ersten Apostel unter den Evangelisten, die Stelle ausdrücklich andeutet, wo seine Erzählung in die früheren Berichte eingreift. Verkennt man dies, so fehlt für das Kommen Jesu zu dem Täufer bei Johannes Zweck und Resultat. An eine bloße Unterhaltung ist um so weniger zu denken, da von einem unmittelbaren Verkehre Christi mit Johannes alle Evangelisten nichts wissen, die einzige persönliche Berührung und das einzige Gespräch, dessen sie gedenken, das bei der Taufe ist, da auch V. 36 hier zeigt, daß die beiden Gottesmänner näheren persönlichen Verkehr nicht suchten sondern mieden, was sich daraus erklärt, daß die göttliche Mission des Täufers und die Bedeutung seines Zeugnisses um so mehr ins Licht trat, je mehr seine Stellung eine isolirte war.

Unter den Gründen, welche für die jetzt gangbare Ansicht vorgebracht worden sind, ist nur einer, der wohl zuerst blenden

kann. Schon Lampe macht geltend: „Johannes zählt die Tage, welche auf die Offenbarung Christi in V. 29—34 folgen, in so ununterbrochener Verkettung auf, daß für das Fasten und die Versuchung, welche die anderen Evangelisten unmittelbar nach der Taufe stellen, kein Raum übrig bleibt." Und Lücke sagt: „Wenn die verschiedenen ἐπαύριον in C. 1 und das: am dritten Tage, in C. 2, 1 genau genommen und aufeinander bezogen werden, so ist's unmöglich für die vierzigtägige Versuchung nach C. 1, 19f. irgend einen Platz aufzufinden." Aber die Versuchung Christi findet eine sehr passende Stelle in der Zeit, da Jesus sich mit seinen Jüngern in dem Jüdischen Lande aufhielt, C. 3, 22. Sie wird um vieles begreiflicher, wenn Jesus bereits den Anfang gemacht hatte mit seinen Zeichen und mit der Offenbarung seiner Herrlichkeit. C. 4, 2 geht dem Abschnitt Matth. 4, 12f. parallel, der sich unmittelbar an die Erzählung der Versuchung anschließt. Das εὐθὺς des Marcus in C. 1, 12 schließt sicher nicht aus, daß zwischen Taufe und Versuchung Christi einige Zeit lag und eine Reihe von Marcus nach dem Vorgange des Matthäus übergangener Thatsachen.

Sehr treffend sagt Lampe: „Gottes besondere Vorsehung leuchtet darin hervor, daß unmittelbar bevor Jesus von Johannes gegenwärtig erblickt wurde, die Obersten der Juden selbst Gelegenheit geben mußten zur Ablegung dieses Zeugnisses, wodurch dem kommenden Jesus ein neuer Weg bereitet wurde." Sehen wir auf den Täufer, so war es für ihn der Lohn der Treue, mit der er „bekannte und nicht läugnete", daß er unmittelbar darauf gewürdigt ward den Heiland zu schauen, ihn zu taufen, das göttliche Zeugniß für ihn wahrzunehmen und mit der Verkündung desselben betraut zu werden, zur ewigen Erhaltung seines Gedächtnisses in der Kirche Gottes.

V. 19—28.

Das Zeugniß Johannis vor der Taufe Christi.

V. 19. „Und dies ist das Zeugniß des Johannes." Der Anfang mit und weist darauf hin, daß die Hauptmasse mit dem

Prologe im wesentlichen Zusammenhange steht, daß beide nur einzelne Theile eines innerlich verbundenen Ganzen sind. Solcher Anfang lag um so näher, da von Johannes und dem Zeugnisse, das er von Christo ablegte, schon vorher, im Prologe die Rede gewesen, V. 15. 6—8. Doch ist das Zeugniß hier nicht identisch mit dem in V. 15. Ueber letzteres wird vielmehr in V. 30 berichtet: es ist das nach der Taufe abgelegte, welches auf den erschienenen und offenbar gewordenen Heiland geht. Das Zeugniß hier wurde abgelegt „als die Juden sandten aus Jerusalem Priester und Leviten, damit sie ihn fragten: wer bist du." Characteristisch für Johannes ist der ungewöhnlich häufige Gebrauch der Bezeichnung οἱ Ἰουδαῖοι, wodurch er sich von Matthäus und seinen beiden Nachfolgern unterscheidet. Es gibt sich dadurch zu erkennen, daß Johannes fern von Palästina und besonders für Gläubige aus den Heiden schreibt, auch daß damals die Aussonderung der christlichen Kirche von der jüdischen Volksgemeinschaft schon eine abgeschlossene Thatsache war. Johannes weiß auch sich selbst von der Judenschaft getrennt und sieht sie als eine fremdartige Körperschaft gegenüberstehen, im Einklange mit der Apokalypse, wo die Judenschaft in C. 2, 9 und 3, 9 als die συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ erscheint, eine dem Verf. durchaus fremdartige Gemeinschaft. Uebrigens wird in dem Evangelium durch den Namen der Juden nicht an sich „die gegnerische Partei des Sohnes Gottes" bezeichnet. Diese Annahme paßt schon nicht bei unserer Stelle, da die Gesandtschaft hier durchaus keine christusfeindliche Tendenz hat. Noch weniger in C. 2, 6: κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων, 2, 13: τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, 3, 1: ἄρχων τῶν Ἰουδαίων, 5, 1: ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, 6, 4. 8, 31, wo von Juden geredet wird, die an Christum gläubig geworden sind. Der Name ist an sich indifferent. Wenn er vielfach steht, wo von feindlichen Acten gegen den Sohn Gottes die Rede ist, so erklärt sich dies daraus, daß der Jüdische Volksgeist mehr und mehr diese Richtung nahm. Die Juden werden hier vertreten durch die höchste nationale Behörde, den hohen Rath. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß diese durch die Gesandtschaft an den Täufer, mit der formell die Gesandtschaft an Christum

in Matth. 21, 23 auf einer Linie liegt, ihrer Verpflichtung und der Obliegenheit ihres Amtes nachkam. Ueber die Gesinnung, aus der die Gesandtschaft hervorging, haben wir eine authentische Erklärung in C. 5, 33—35, wo der Herr zu den Juden sagt: „Ihr sandtet zu Johannes und er zeugte für die Wahrheit. Er war das brennende und scheinende Licht; ihr aber wolltet eine Zeit fröhlich seyn in seinem Lichte." Danach betrachtete der hohe Rath damals die Erscheinung des Täufers mit Wohlgefallen. Je Höheres er sich beilegte, desto lieber war er ihnen. Sie betrachteten seine Größe als die ihrige, die Hohheit seines Amtes als ein Unterpfand der Erhebung ihres Volkes aus dem Staube der Niedrigkeit. Die aus solchem Geiste hervorgegangene Gesandtschaft ist ein Zeugniß dafür, daß damals, ausgehend von den Weissagungen Daniels, die Erwartung der Nähe des Messianischen Reiches die Gemüther des Volkes ergriffen hatte. Sonst würde man nicht von der Voraussetzung ausgegangen seyn, daß der Täufer entweder der Messias selbst oder einer seiner unmittelbaren Vorläufer seyn müsse oder doch seyn könne. Uebrigens will der Hohe Rath doch immer zunächst nur wissen, was der Täufer von sich selbst aussagt. Die weitere Prüfung behalten sie sich noch vor und mit der Entscheidung würden sie sich gewiß nicht übereilt haben, wie auch die Antwort des Johannes ausgefallen wäre. Die Juden sandten aus Jerusalem, dem religiösen Mittelpuncte, der hohen Warte, von der aus alle Erscheinungen des religiösen Lebens im Lande überschaut und überwacht wurden, Priester und Leviten. Da alle Priester zugleich Leviten waren, so könnte man wohl annehmen, daß die Priester und Leviten persönlich identisch waren, s. v. a. Levitische Priester. Das A. T. gedenkt in einer Reihe von Stellen der Levitischen Priester, und die LXX haben dafür in Jos. 3, 3. 8, 33. Jes. 66, 21: ἱερεῖς καὶ Λευίτας, was vielleicht nach 5 Mos. 17, 9 zu erklären ist, wo die LXX haben: καὶ ἐλεύσῃ πρὸς τοὺς ἱερεῖς τοὺς Λευίτας und 18, 1: οὐκ ἔσται ἱερεῦσι τοῖς Λευίταις. Indessen eine Mission von Priestern und von ihnen verschiednen Leviten kommt auch in 2 Chron. 17, 7—9 vor. Josaphat sendet im dritten Jahre seiner Regierung fünf Fürsten zugleich mit neun Leviten und zwei Priestern aus, welche

alle Städte Judas besuchen mußten, „indem mit ihnen das Buch des Gesetzes des Herrn war", aus dem sie das Volk des Herrn unterweisen sollten. Die Leviten lehrten bei dieser Mission das Volk nicht minder wie die Priester. Es fehlt auch sonst nicht an Spuren, daß die in 5 Mos. 33, 10 dem Stamme Levi zugewiesene Bestimmung das Volk die Rechte des Herrn zu lehren nicht durch die Priester allein, sondern auch durch die gewöhnlichen Leviten realisirt wurde, die wie es scheint, besonders deshalb über das ganze Land vertheilt wurden um dieser Bestimmung genügen zu können. In 2 Chron. 35, 3 werden die Leviten als solche bezeichnet, die ganz Israel lehrten, und in Neh. 8, 7 werden eine Anzahl von Leviten namentlich genannt, die dem Volke in öffentlicher Versammlung das Gesetz auslegten. Es scheint, daß die Leviten die ihnen eröffnete Laufbahn des Studiums des Gesetzes um so eifriger betraten, da sie nur auf diesem Gebiete zu einer gewissen Ebenbürtigkeit mit den Priestern gelangen konnten, denen der höhere Dienst am Heiligthum ausschließlich zukam. Dafür spricht schon die Zahl der Leviten bei der Mission Josaphats verglichen mit der der Priester. Die Schriftgelehrten, die γραμματεῖς — ein Ausdruck, den Johannes vermeidet — waren gewiß, wenn sie nicht aus der Zahl der Priester, größtentheils Leviten. Vor das Forum dieser gehörte nach Matth. 17, 10 die vorliegende Frage. — Die Frage: wer bist du? hat nach der Antwort des Johannes die andere zum Hintergrunde: bist du etwa der Christ. Nach Luc. 3, 15 bewegten Alle damals die Frage im Herzen: ob Johannes vielleicht Christus sey. Nicht ohne Ursache aber fragen die Abgeordneten so verdeckt. Es standen so bedeutende Schriftgründe dem entgegen, daß Johannes der Christ sey, namentlich die durch die Schrift so nachdrücklich bezeugte Abstammung des Messias von David, während Johannes aus priesterlichem Geschlechte war, daß die Frage ihnen nicht über die Lippen will. Grade daß sie so verdeckt fragen, zeigt daß sie sich der Gegengründe wohl bewußt sind. Sie mögen aber doch nicht die Sache von vornherein als abgemacht betrachten. Dazu ist ihr Wunsch nach der Erscheinung des Messias zu groß, die Beweise des Geistes und der Kraft, welche Johannes gegeben, zu augenfällig,

und die Auslegung der alttestamentlichen Weissagungen blieb doch immer vielen Schwankungen unterworfen, zumal bei dem damaligen Zustande der Exegese. Ehe sie sich tiefer in die Materie einließen, wollten sie jedenfalls erst die eigne Erklärung des Johannes haben. Sie wollen sich aber nicht einmal so weit binden, daß sie durch die offen und unverdeckt gestellte Frage die Möglichkeit zugestehen, daß Johannes Christus sey. — Die Antwort des Johannes wird in V. 20 mit den Worten eingeführt: „und er bekannte und läugnete nicht und bekannte." Das zweite ὡμολόγησε nimmt das erste wieder auf. Durch diese Wiederaufnahme wird darauf hingewiesen, daß auf dem ὡμολόγησε der Nachdruck ruht, das καὶ οὐκ ἠρνήσατο nur eine Nebenstellung einnimmt und die Bedeutung des Bekenntnisses ins Licht stellen soll, indem es auf die Möglichkeit eines andern Verfahrens und den Anreiz dazu hindeutet. Luther sagt: „Er wiederholet noch einmal und spricht: Er hat nicht geläugnet und hat bekannt. Ohne Zweifel, daß er damit die theure Beständigkeit Johannis preiset in einer großen Anfechtung, damit er versuchet ward zu einem großen Abfall von der Wahrheit. Und siehe an die Umstände. Es ist soviel als käme das ganze Volk zu ihm und böte ihm die Ehre an. O welch ein Wind ist das gewesen! Wie sollte er aufblähen, wo er träfe ein eitel weltlich Herz." Es scheint, daß der Evangelist anspielt auf den Ausspruch des Herrn in Matth. 10, 32. 33: jeder der mich bekennt u. s. w., wer mich aber verläugnet u. s. w. Johannes hat im Geiste dieses Ausspruches gehandelt noch ehe er gethan wurde. Hätte er geläugnet nicht Christus zu seyn, so würde er Christum verläugnet haben. Luther: „Sie gingen damit um, daß er Christum verläugnete und sich selbst nicht bekennete, das er wäre. Dieweil er aber vestiglich darauf bleibet, und bekennet, was er ist und nicht ist, ist sein Werk vor Gott ein theuer Bekenntniß und nicht Verläugnung." — Johannes sagt: „Ich bin nicht Christus." Nach der am meisten bezeugten Lesart steht ἐγώ nachdrücklich voran. In dieser Betonung liegt die Vorbereitung von V. 26. Bei Elias steht blos οὐκ εἰμί. Da war kein Anderer. Augustinus sagt über diese Antwort des Täufers: „Meine Brüder, das größte

Verdienst, welches Johannes hatte, war jene Demuth, daß er, da er wohl die Menschen hätte täuschen und für Christus gehalten werden können (denn von solcher Gnade und solcher Vortrefflichkeit war er), dennoch offen bekannte und sprach: ich bin nicht Christus." Quesnel: „Ein wahrhaft Demüthiger freut sich, wenn er Gelegenheit findet, sich als der er ist zu erkennen zu geben, indem er die falschen Vorstellungen zerstreut, die man sich von ihm gebildet hat. Er thut es einfach, bestimmt, nachdrücklich, ohne irgend eine Zweideutigkeit zu lassen. Er hat nichts zu schaffen mit gewissen Ablehnungen, da man mit der einen Hand zurückhält, was man mit der andern wegwirft, und da man, ohne sich der Ehre des Ranges zu entledigen, den man ohne Recht in den Geistern einnimmt, noch die der Demuth genießen will."

V. 21. „Und sie fragten ihn: Was denn? bist du Elias? Und er sprach: ich bin es nicht." Luther sagt: „Da er solche Ehre nicht wollte, versuchten sie es mit einer anderen." Lampe: „Aus gleicher Quelle fahren sie fort zu versuchen, ob ihnen nicht auf andere Weise aus der Person des Johannes eine Hoffnung entgegenleuchtet, ihres Wunsches theilhaftig zu werden, indem sie fragen ob er Elias ist." Die Frage: wie verträgt sich, daß der Täufer hier läugnet Elias zu seyn, damit, daß der Herr ihn für Elias erklärt, hat Calvin kurz und gut so beantwortet: „Mit Fug und Recht antwortet Johannes, er sey nicht Elias: denn er redet nach ihrem Verständniß. Christus aber nach der richtigen Auslegung des Propheten versichert, daß er Elias sey, Matth. 11, 14." Die persönliche Wiederkehr des Elias vor der Erscheinung des Messias wurde auf Grund der mißverstandnen Stelle Mal. 3, 23 erwartet: „Siehe ich sende euch den Elias den Propheten, bevor kommt der Tag des Herrn, der große und der furchtbare." Der Prophet setzt absichtlich hinzu: den Propheten, um anzudeuten, daß er den Namen Elias typisch gebraucht, daß es nicht auf die Persönlichkeit, sondern auf den Geist und die Kraft des Elias ankommt. Die Schriftgelehrten aber, in ihrer rohen Buchstäblichkeit, in ihrem schlechten „Realismus" gründeten auf diese St. die Lehre von dem bevorstehenden persönlichen Wiedererscheinen des Elias. Darauf wird die St. schon von den

LXX bezogen und von Jesus Sirach in C. 48, 10, vgl. Christol. 3, 1 S. 648. In Matth. 17, 10 werden die Jünger durch das plötzliche Verschwinden des persönlichen Elias bei der Verklärung zu der Frage veranlaßt, wie dasselbe sich reime mit der auf Maleachi sich gründenden Meinung der Schriftgelehrten, daß Elias, der persönliche, vor dem Messias zu bleibender und erfolgreicher Wirksamkeit erscheinen solle. Dieser falsch buchstäblichen Auslegung stellt das N. T. überall in fester Consequenz die geistige entgegen. In der Botschaft des Engels an Zacharias heißt es Luc. 1, 16. 17: καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν. καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα. Es werden hier die zwei zusammengehörigen Hauptstellen Mal. 3, 1 und 23. 24 mit einander verbunden. Das: „in Geist und Kraft des Elias", erhebt sich über die damals gangbare Auffassung und erklärt, daß das Fleisch nichts nütze sey. Wo die pars melior des Elias ist, sein Geist und seine Kraft — und diese sollen in Johannes wieder erscheinen — da ist Elias. Von einer blos vorläufigen Erfüllung, der in Zukunft noch die eigentliche folgen werde, wie mehrere christliche Ausleger fingirt haben, ist hier keine Spur vorhanden. Wie der Engel, so deutet auch Christus die Weissagung des Maleachi einfach und unbedingt auf Johannes den Täufer. Er sagt in Matth. 11, 14: καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἡλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. Das vorausgeschickte: wenn ihr es annehmen wollt, weit entfernt das: Er ist, zu mildern, verstärkt vielmehr dasselbe, indem es darauf hinweist, daß das Nichterkennen des Elias in Johannes aus fehlerhafter geistiger Disposition hervorgeht. In Matth. 17, 10 f. antwortet der Herr auf die Frage der Jünger, was von der Behauptung der Schriftgelehrten zu halten sey, daß Elias zuvor erscheinen müsse, Elias sey schon gekommen und sie haben ihn nicht erkannt, sondern an ihm gethan, was sie wollten. „Da verstanden sie — sagt der Evangelist — daß er von Johannes dem Täufer zu ihnen geredet." Man hat nun gemeint, Johannes habe sich mit der bloßen Verneinung nicht begnügen dürfen; wenn er sich wirklich für den Elias der Weissagung hielt, so habe er

dies sagen müssen. Aber darauf hat schon Quesnel treffend geantwortet: St. Johannes hat den Geist und die Kraft des Elias, aber er findet sich nicht veranlaßt es zu entdecken, da er es verbergen kann ohne die Wahrheit zu beleidigen. Er ist ganz erfüllt von der Größe seines Herrn und denkt nur daran sich vor ihm zu erniedrigen.“ Hätte Johannes seine eigne Ehre gesucht, so würde er sogleich an die Negation die Position angeschlossen haben. So aber begnügt er sich damit zu sagen wer er nicht ist. Was man aber hier vermißt, das bringt er nach, da er gefragt wird wer er ist. Der beziehungsweisen Verneinung hier tritt die beziehungsweise Bejahung gleich in V. 23 entgegen, zur Vollendung des Einklanges mit den Erklärungen Christi. Indem Johannes sich hier für die Stimme rufend in der Wüste des Jesaias, erklärt er sich zugleich für den: „mein Bote“, und den Elias des Maleachi nach der richtigen Deutung. Es ist in der Christologie gezeigt worden, daß die Weissagung Maleachi's nur Wiederaufnahme der des Jesaias ist und daß sie als solche von dem Täufer, von Christo und den Aposteln beständig betrachtet wird.

Die Abgeordneten fragen ferner: Bist du der Prophet, und der Täufer antwortet abermals: nein. Luther hat den Sinn wesentlich alterirt durch die Uebersetzung: Ein Prophet. Ein Prophet zu seyn konnte Johannes nicht läugnen ohne sein ganzes Auftreten zu compromittiren. „Alle halten Johannes für einen Propheten“ so erklären die Hohenpriester und die Aeltesten in Matth. 21, 26. Das wäre nicht möglich, wenn Johannes selbst sich diese Würde abgesprochen. Der Herr erklärt in Matth. 11, 9, daß dem Johannes die prophetische Würde in der höchsten menschlichen Potenz zukomme. Es ist offenbare Ausflucht, wenn Augustinus unter Beziehung auf diese St. sagt: Non erat propheta Johannes, sed major quam propheta. Die Frage: bist du der Prophet, steht in Beziehung auf 5 Mos. 18, 15: „Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, mir gleich, wird dir erwecken Jehova dein Gott: auf ihn sollt ihr hören.“ Dies ist die einzige Stelle des A. T., in der ein zukünftiger Gottesgesandter als „Prophet“ angekündigt wird. Daß die Stelle

in der Zeit Christi vielfach Messianisch gedeutet wurde, erhellt aus 1, 46. 6, 14. 4, 25. Apgsch. 3, 22. 7, 37. Aber daß diese Deutung nicht zu voller Sicherheit und allgemeiner Verbreitung gelangt war, zeigt C. 7, 40. 41, wo von denjenigen, welche in Bezug auf Jesum sprachen: „dieser ist wahrlich der Prophet", Andere unterschieden werden, welche sagten: „dieser ist der Christ", wie auch noch in der späteren Jüdischen Exegese Einzelne die Stelle nicht von dem Messias, sondern von einem anderen Propheten der Zukunft erklärt haben. Es lag in der Beschaffenheit der Messianischen Weissagung selbst, in dem fragmentarischen Character derselben, darin, daß immer nur einzelne Seiten des Messianischen Wesens und Berufes hervorgerufen wurden, begründet, daß man vor der Erfüllung gar leicht ungewiß seyn konnte, ob nicht auf verschiedne Personen sich beziehe, was nur Verschiedenheit der Beziehungen war. Bei aller Weissagung, die auf Zukünftiges geht, ist die Deutung mannigfachen Schwankungen ausgesetzt und es ist im besten Fall nur das zu erreichen, daß eine Hauptstraße der richtigen Auslegung mit manchen Seitenwegen vorhanden ist. Uebrigens liegt in dem: bist du der Prophet? nicht, daß die Fragenden selbst mit Entschiedenheit eine Verschiedenheit des Propheten von dem Messias annahmen, sondern nur, daß es solche gab, die diese Meinung hegten, und daß die Fragenden dieselbe nicht von vorn herein und absolut zurückwiesen. Das: wer bist du, wird im Folg. erklärt durch: „was sagst du von dir selbst." Sie wollten zunächst wissen, für wen Johannes sich selbst erklärt, um dann zu untersuchen, was es damit auf sich habe. — Der Täufer antwortete nein, weil der Prophet Christus ist, V. 46. 5, 45—47. Matth. 17, 5. — Mit Luc. 9, 19. Matth. 16, 14, wonach mehrere Christum für den wiedererstandenen Jeremias oder einen andern der alten Propheten hielten, hat unsere Stelle nichts zu schaffen. Bei dem Propheten schlechthin wird man nicht an eine einzelne untergeordnete Persönlichkeit denken dürfen. Jene Meinung hat ihren Grund in der falschen Deutung der Weissagung des Maleachi von Elias dem Propheten. Wird Elias wiederkehren, so wird ein Gleiches auch von anderen ausgezeichneten prophetischen Eigenthümlichkeiten zu erwarten seyn, vor

Allen von Jeremias, der für die nachexilische Zeit eine prophetische Hauptfigur war.

V. 22. „Sie sprachen also zu ihm: Wer bist du? damit wir eine Antwort geben denen, die uns gesandt haben. Was sagst du von dir selbst? V. 23. Er sprach: ich bin die Stimme des Rufenden in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn, wie Jesaias der Prophet gesprochen.“ „Die wahre Demuth — sagt Quesnel — ist frei von aller Affectation. Sie will genöthigt seyn, aber sie weicht der Auctorität mit einer weisen Einfachheit.“ Der Antwort auf die positive und allgemeine Frage konnte der Täufer sich nicht entziehen ohne den Respect gegen die geistliche Obrigkeit zu verletzen und ohne das von Gott ihm übertragene Amt zu verläugnen. Wer er ist, das sagt Johannes in Beziehung auf einen prophetischen Ausspruch des A. T., welcher das Fundament seines Auftretens bildete. Es heißt in Jesaias 40, 3—5: „Die Stimme eines Rufenden in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn! ebnet in der Steppe eine Bahn unserm Gotte. V. 4. Jedes Thal werde erhöht, und jeder Berg und Hügel geniedrigt, und es werde das Schwierige zur Ebne und das Rauhe zur Fläche. V. 5. Und offenbaret wird die Ehre des Herrn und es siehets alles Fleisch zumal; denn der Mund des Herrn hat geredet.“ Von dieser St. wird hier der Anfang angeführt. Die LXX geben V. 3 also wieder: Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Matthäus hat in C. 3, 3: ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. Marcus in C. 1, 3 und Lucas in C. 3, 4 schließen sich an Matthäus an. Hier werden die beiden Glieder des V. zusammengezogen, aus dem ersten wird der Weg des Herrn genommen, aus dem zweiten das richtmachen; das ישרו des Grundtextes wird durch ein einziges Wort wiedergegeben. In V. 1 und 2 wird dem in tiefem Elende schmachtenden Volke angekündigt, daß der Herr beschlossen es zu begnadigen und ihm die Fülle seines Heiles zu ertheilen. Die Bedingung dieses Heiles ist die Buße. Daß der Herr vor Erscheinung des Heiles durch die Erweckung kräftiger Bußpredigt die Gelegenheit dazu bereiten werde, verkünden V. 3 und 4. Dann erfolgt nach V. 5 die

Erscheinung des Herrn selbst, deren Vorbereitung V. 3 und 4 schildern. Man hat in V. 3 das: die Stimme eines Rufenden als Ausruf zu fassen: was ist es, das ich vernehme. במדבר steht im Grundtexte in einer gewissen Selbstständigkeit zwischen dem Vorherg. und dem Folgenden, so daß es beidem auf gleiche Weise angehört (Christol. 3, 1 S. 604): die Stimme eines Rufenden in der Wüste: bahnet, s. v. a. ruft in der Wüste, bahnet in der Wüste. Hier ist es nach dem Vorgange der LXX und des Matthäus einfach zu dem Vorherg. gezogen. Daß die Stimme des Rufenden von dem Bundesvolke ausgehen muß, zeigt das unserem Gott. So wie die Predigt aus dem Bundesvolke hervorgeht, so wird sie auch an das Bundesvolk gerichtet. Johannes indem er sagt: ich bin die Stimme, redet nicht exclusiv, sondern positiv. Die Verkündung fand, ebenso wie die sich eng an sie anschließende Weissagung des Maleachi von dem Boten, welcher der Erscheinung des Herrn vorangeht, C. 3, 1, nicht blos in dem Auftreten des Johannes ihre Erfüllung, sondern auch in der anfänglichen Wirksamkeit Christi selbst und seiner Apostel, sofern diese eine Ergänzung und Fortsetzung der des Johannes, eine auf das Herannahen des Reiches Gottes hinweisende und vorbereitende war. Johannes aber ist die eigentliche Incarnation der Stimme des Rufenden in der Wüste, derjenige, in dem diese Stimme persönlich geworden, weil er der Vorläufer des Herrn war und nichts weiter, so daß was von Christi Wirksamkeit dahin gehört, füglich zu der seinigen gerechnet werden kann. Die Wüste ist der Zustand geistlichen und leiblichen Elendes, in dem sich das Volk befindet. Es fragt sich, was unter der Bereitung des Weges des Herrn zu verstehen ist. Luther meint: „Das ist nun die Bereitung des Weges Christi und das eigentliche Amt Christi, daß er alle Welt demüthigen sollte und sagen, daß sie allzumal Sünder verloren, verdammt, arm, dürftig, elende Menschen sind." Aber es ist offenbar, daß Johannes nicht allein die Buße in diesem Sinne, daß er vielmehr die μετάνοια, die Aenderung des Sinnes und der Lebensrichtung, einen neuen Wandel in Gerechtigkeit verlangt. Ein Blick auf V. 4 bei Jesaias, der das Bereiten des Weges des Herrn näher erklärt, und

auf die einzelnen Anforderungen, die Johannes nach Luc. C. 3 an das Volk stellt, zeigt dies deutlich. Man wird sich aber wohl hüten müssen, daß man in Bestimmung des Sinnes des Johanneischen: bereitet den Weg des Herrn, nicht in einen unvereinbaren Widerspruch geräth mit seiner nachdrücklichen Hinweisung auf Christum als das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt. Darauf weist schon Luther hin: „Johannes bezeuget wohl und spricht: bessert euch oder thut Buße; daß er aber damit nicht meine, du solltest dich bessern und durch dich selbst eine Sünde ablegen, bezeuget er mächtig mit dem anderen Theile, da er spricht: sehet da, das Lamm Gottes nimmt weg aller Welt Sünde." Hätte sich Johannes selbst die Kraft zugetraut eine wirkliche sittliche Reformation zu bewirken, so hätte er nicht so nachdrücklich auf Christum hinweisen können als den Einigen, der mit dem Heiligen Geiste tauft. Was ist also das Werk Johannnis? Er verlangt nicht bloße Erkenntniß der Sünde, sondern wirkliche Erneuerung des Lebens, aber weil die wahrhaftigen Schätze der Sündenvergebung und des Heiligen Geistes nur bei Christo niedergelegt sind (gehörten sie nicht ihm ausschließlich an, so müßte er die Ehre der „Enthüllung der Ehre des Herrn" mit Johannes theilen), so hat im letzten Resultat doch Luther das Richtige erkannt. Johannes kann bei seinen empfänglichen Hörern wohl eine äußere Ehrbarkeit, eine justitia civilis wirken, in Bezug auf das Innerlichste aber kann er es nur dahin bringen, daß in den Gemüthern ein lebhafter Kampf entsteht, ein Ringen mit der Sünde, ein Rufen und Schreien: ach daß du den Himmel zerrissest und führest herab. Das ist es, worauf es eigentlich abgesehen, das ist die unbedingt nothwendige Vorbedingung der Enthüllung der Ehre des Herrn, die sicheren Sündern nimmer offenbar werden kann. Uebrigens bemerkt Luther mit vollem Recht: „Das Hinderniß aber, das dem Herrn nicht Raum gibt, ist nicht allein die groben leiblichen Sünden der Unkeuschheit, Zorn, Hoffart, Geiz u. s. w., sondern vielmehr der geistliche Dünkel und der pharisäische rechte Hochmuth, der sein gutes Leben und Werk achtet, sicher darauf ist und verdammet sie selbst nicht und will sie auch unverdammt haben dazu." Der Hochmuth,

welcher die Seele der damaligen Hauptkrankheit des Volkes, des Pharisäismus ist, wird in der Grundst. des Jesaias neben der Niederträchtigkeit und Verzagtheit ausdrücklich hervorgehoben: „Jeder Berg und Hügel senke sich." Uebrigens ist nicht zu übersehen, daß Johannes durch die Art und Weise der Bestimmung seines Amtes an die Pforte des Gewissens der Abgeordneten anklopft und sie unangenehm stört in dem Bewußtseyn der Hohheit ihrer Mission. P. Anton: „Mein Amt ist eine Hodosophie. Nun fragt sichs: — wie bereitet ihr den Weg des Herrn." Berleb. B.: „Ihr werdet die Stimme wohl fühlen am Gewissen."

V. 24. „Und die Abgesandten waren aus den Pharisäern. V. 25. Und sie fragten ihn und sprachen zu ihm: was taufst du denn, wenn du nicht Christus bist, noch Elias, noch der Prophet." Früher war das Amt der Abgeordneten angegeben worden, hier wird auf die Partei hingewiesen, der sie angehörten. Diese Hinweisung muß in Beziehung stehen auf die Frage, die sie nach V. 25 an den Täufer richteten. Die Pharisäer waren nach Apgsch. 26, 5 die strengste Partei, die αἵρεσις ἀκριβεστάτη. Die Mitglieder derselben wachten überall mit inquisitorischer Strenge darüber, daß die theokratische Ordnung aufrecht erhalten wurde, nicht blos in ritueller Beziehung, sondern auch in Bezug auf die Amtsbefugniß und Lehre, vgl. 9, 13. 7, 47, 48. 12, 42. Bei Allem, was anders war als es nach ihren vorgefaßten Meinungen seyn sollte, waren sie gleich damit bei der Hand zur Rede zu stellen und zu richten. Das: richtet nicht, des Herrn in Matth. 7, 1 ist zunächst im Gegensatze gegen den Pharisäischen Geist gesprochen. — Die Frage, welche die Pharisäischen Abgeordneten an Johannes richten, würden sie sich erspart haben, wenn sie einerseits die Tragweite des: ich bin die Stimme des Rufenden in der Wüste u. s. w. erkannt hätten, worin eingeschlossen lag, daß Johannes allerdings in einem gewissen Sinne, wenn auch nicht dem Pharisäischen, die Würde des Elias in Anspruch nahm, anderer Seits die Bedeutung der Taufe des Johannes als eines blos präparatorischen Actes. Auf diese doppelte falsche Grundlage der Frage macht der Täufer in der Antwort aufmerksam. Was das erstere betrifft, so ergänzt er Jes. 40, 3 durch die Hinweisung

auf Mal. 3, 1, den Commentar und die Fortbildung, wo der Vorläufer des Herrn mehr leibhaftig hervortritt. Ist er die Stimme rufend in der Wüste, so ist er auch der von dem in Mal. 3, 1 geschrieben steht: „siehe ich sende meinen Boten und er bereitet den Weg vor mir", so ist er auch der, von dem in Mal. 3, 23. 24 geschrieben steht: „siehe ich sende euch den Elias den Propheten und er soll das Herz der Väter kehren zu den Söhnen und der Söhne zu ihren Vätern"; denn es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Elias der Prophet mit dem: mein Bote, identisch ist. Ist er also auch nicht ihr Elias, so ist er doch der Elias der göttlichen Weissagung in ihrem wahren Sinne.*) Was das Zweite betrifft, so weist er darauf hin, daß seine Taufe nur einem verhältnißmäßig untergeordneten Gebiete angehört, daß sie nur auf die Erscheinung eines Höheren vorbereitet, durch den sie Vollendung und Erfüllung erhalten soll. Die Taufe des Johannes ruht vorwiegend auf Jes. 1, 16: „waschet, reiniget euch, entfernet eurer Handlungen Bosheit von meinen Augen, höret auf übel zu thun." Das Moment der Sündenvergebung und der dadurch bedingten Ertheilung des Heiligen Geistes gehört vorwiegend der Verklärung der Johanneischen Taufe durch Christum an. Die Erfüllung von Ez. 36, 25. 26: „Und ich sprenge über euch reines Wasser, und ihr werdet rein von allen euren Unreinigkeiten, und von allem eurem Kothe (den Götzen) will ich euch reinigen. Und ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist will ich geben in euer Inneres", und von Sach. 13, 1: „Zu der Zeit wird seyn ein Quell aufgethan dem Hause Davids und den Wohnern Jerusalems für Sünde und Unreinigkeit" geht in der Hauptsache weit über das Gebiet des Johannes heraus, obgleich man freilich die vorbereitende Gnade, die Anfänge der Ertheilung der Vergebung und des Geistes nicht von der Taufe des Johannes losreißen darf, vgl. Christol. 3, 1 S. 662.**)

*) Calv.: In eo falluntur, quod Eliam illum non agnoscunt, cujus fit mentio apud Malachiam, tametsi Eliam se esse neget, quem ipsi somniabant.

**) Lampe: Censuerim, Pharisaeis ignotum non fuisse ex Ez. 36, 25 et Zach. 13, 1 purificationem in temporibus Messiae exspectari. Unde argumentabantur neminem praeter Messiam ejusve socios potestatem habere baptizandi. In quo scintilla aliqua veritatis latebat.

V. 26. „Antwortete ihnen Johannes und sprach: ich taufe mit Wasser. Mitten unter euch aber steht, den ihr nicht kennet. V. 27. Er ist es, der nach mir kommt, welcher mir vorangegangen ist, dem ich nicht werth bin den Schuhriemen zu lösen." P. Anton: „Mit meinem Taufen dürft ihr euch nicht aufhalten, daß ihr damit mir wollet zusetzen und euch dagegen abreißen von dem, worein ich hätte gern gesehen, daß ihr euch wolltet einlassen. Mein Taufen ist nur zum Voraus. Das wird bald vorbei seyn, da dürft ihr euch so viel Mühe nicht machen, aber ihr werdet einen Anderen unter euch bekommen, der auch unbekannter Weise mitten unter euch schon getreten ist." Seiner niederen Stellung, die sich darin kund gibt, daß er nur mit Wasser taufen kann, also keine durchgreifende, radicale Veränderung in den Gemüthern hervorbringen, stellt Johannes hier die erhabne Stellung Christi im Allgemeinen entgegen, ohne ausdrücklich dessen zu gedenken, daß Er, wie in V. 33. Matth. 3, 11. Mrc. 1, 7. 8. Luc. 3, 16 gesagt wird, mit dem Heiligen Geiste taufen wird, und zugleich auch die sich solcher Taufe nicht unterwerfen, mit dem Feuer (Matth. 3, 11. Luc. 3, 16) des verzehrenden Gerichtes.*) Man ist nicht berechtigt den Gegensatz der Geistestaufe hier gradezu zu ergänzen. Der allgemeine Gegensatz der sich in der bloßen Wassertaufe verkörpernden niederen Stellung des Johannes und der absoluten Hohheit Christi reicht hin. Summa autem huc redit, bemerkt Calvin, ut se dejiciat quantum fieri potest ne qua in parte honor perperam illi delatus Christi praestantiam obscuret. — Daß Christus schon mitten unter ihnen steht, das weiß der Täufer schon aus Mal. 3, 1, wonach unmittelbar auf das Auftreten des Vorläufers die Erscheinung des Herrn in dem Bundesengel folgen wird. So gewiß er also von seiner eignen Mission überzeugt war, so gewiß mußte es ihm auch von

---

*) Den Commentar zu dem καὶ πυρί bei Lc. 3, 16 haben wir in dem: τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ in V. 17. Schon in Jes. 4, 4 liegt der Gegensatz vor der Abwaschung des Unrathes durch den Geist des Rechtes und den Geist der Vernichtung, den Geist des Rechtes, der die Gutwilligen umwandelt, und den Geist der Vernichtung, der die Widerwärtigen verzehrt.

vornherein seyn, daß der Messias bereits auf dem Plane war. Daß aber nicht allein darauf seine Ueberzeugung beruhte, scheint das: „den ihr nicht kennet“, zu zeigen. Denn dies scheint vorauszusetzen, daß dem Johannes die Kenntniß beiwohnte, welche den Oberen des Volkes noch nicht beiwohnte, weil Christus sich noch nicht öffentlich kundgegeben hatte, weil seine Epiphanie noch nicht erfolgt war. Im Einklange mit der in diesen Worten liegenden Hindeutung steht die Anrede, womit der Täufer Christum in Matth. 3, 14 empfängt, da er zu seiner Taufe kommt: „mir thut es Noth von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir“, Worte, welche zeigen, daß Johannes in Christo bereits den wahrhaftigen, über die menschliche Sphäre weit erhabnen Heiland erkannte. Auf den Ursprung dieser Erkenntniß weist uns das Evangelium des Lucas hin, wonach Johannes schon in den ersten Anfängen seines Daseyns auf Christum hingewiesen wurde. Es konnte nicht anders seyn als daß er in Folge dieser Hinweisung das Auge unablässig auf Christum richtete und den Spuren des göttlichen Wesens, welches aus ihm hervorleuchtete, eifrig nachging. Daß aber diese Erkenntniß des Johannes nur eine vorläufige war, daß er die absolute göttliche Gewißheit von der Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn in Christo erst bei der Taufe erhielt, das erhellt aus V. 31. 33, wo er sagt, er habe vor der Taufe Christum nicht gekannt. Damit im Einklange steht auch die Art und Weise, in der er sich hier die Kenntniß Christi beilegt, nur indirect und ganz leise andeutend. — Die Worte: „er ist es, der nach mir kommt, welcher mir vorangegangen“ sind schon zu V. 15 erläutert und als ruhend auf Mal. 3, 1 nachgewiesen worden. Αὐτός ἐστιν und ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν fehlt in bedeutenden kritischen Autoritäten. V. 15 und 30 aber, wo unser Zeugniß wiederholt wird, erfordern die Aechtheit namentlich der letzteren Worte. Die spätere Beziehung auf eben diese Rede des Johannes schwebt in der Luft, wenn sie hier verstümmelt und ihres wesentlichen Gehaltes beraubt angeführt werden. Die Abkürzung scheint durch die dreifache Wiederholung hervorgerufen zu seyn. — Das Lösen des Schuhriemens ist einer der geringsten Sclavendienste: Theophylakt: τὸ λύειν τὸ ὑπόδημα

τῆς ἐσχάτης διακονίας ἐστί. „Vor keinem unter den Sterblichen — sagt Lampe — würde der Täufer sich also gedemüthigt haben, er, der mehr war als ein Prophet, so groß, daß unter allen, die von Weibern geboren sind, ist nicht aufkommen, der größer sey, denn Johannes der Täufer.“ Aber derjenige, der bei Maleachi den Boten vor sich hersendet und nach ihm kommt, ist האדון, der Herr, für ihn also der Dienst noch zu geringe, der einem Herrn von dem Diener geleistet wird. Vor ihm muß Johannes mit seiner armen vorbereitenden Taufe, welche die Sünde nicht wahrhaft vergeben, den heiligen Geist nicht wahrhaft spenden kann, ganz in den Hintergrund treten. „Lasset uns lernen“, sagt der Jansenist Quesnel, „daß wir einen strengen Unterschied machen zwischen der Ehre, die man Jesu Christo erzeigt, und derjenigen, welche man dem Größten der Heiligen beweist und selbst der Mutter des Heiligen der Heiligen. — Das ist eine der ersten Unterweisungen, welche uns Gott durch St. Johannes hat geben lassen, und man kann das Gegentheil nicht thun ohne Alles in der Religion umzuwerfen.“

V. 28. „Dies geschah zu Bethabara jenseits des Jordan, wo Johannes am Taufen war.“ Für Bethabara lesen der Syrer, die Vulg. und mehrere Hdschr. Bethania. Nach Origenes fand sich diese Lesart zu seiner Zeit beinahe in allen Handschriften: σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις, eine Angabe, auf die kein großes Gewicht gelegt werden darf, da Origenes gewiß nicht in der Weise eines jetzigen Critikers eine große Anzahl von Hdschr. darauf angesehen hat, und da seiner Behauptung jedenfalls die des Chrysostomus das Gleichgewicht hält, welcher sagt, alle genaueren Hdschr. haben Bethabara, wie auch Epiphanius die Lesart Bethania nur einzelnen Handschriften zutheilt. Was Origenes gegen die Lesart Bethania geltend macht, ein Bethanien sey in jenen Gegenden nicht vorhanden, wohl aber ein Bethabara *), ist in der That nicht ohne Beweiskraft. Von einem Bethanien außer dem bekannten findet sich nirgends eine Spur, und dies ist um

*) ἀλλ' οὐδὲ ὁμώνυμος τῇ Βηθανίᾳ τόπος ἐστὶν περὶ τὸν Ἰορδάνην· δείκνυσθαι δὲ λέγουσι παρὰ τῇ ὄχθῃ τοῦ Ἰορδάνου τὰ Βηθαβαρᾶ, ἔνθα ἱστοροῦσι τὸν Ἰωάννην βεβαπτικέναι.

so mehr von Bedeutung, da der Name: Haus des Elenden oder Elendshaus*), ganz anders wie z. B. Fischhausen, Bethsaida, so singulär ist, daß von vornherein ein mehrfaches Vorkommen keine Wahrscheinlichkeit hat. Bethbara dagegen, was ohne Zweifel aus Bethabara zusammengezogen ist, vgl. Gesen. in dem thes., erscheint schon in Richt. 7, 24 als die Hauptfuhrt über den Jordan: wenn Bethabara verlegt ist, so ist auch der Jordan verlegt. Grade eine solche Localität war für die Zwecke des Johannes besonders passend. Die Berleb. B. bemerkt: „Bethabara war ein rechter öffentlicher Ort, wo eine Ueberfahrt über den Jordan und also auch stets eine Versammlung von hinüber- und herübergehenden Leuten war." Auch das spricht noch für Bethabara, daß an diesen Ort, wie schon Origenes bezeugt, die Tradition die Taufe des Johannes versetzte. **) Der Name Bethabara paßt zur Oertlichkeit und hat seine Erläuterung in dem Folg. πέραν τοῦ Ἰορδάνου; der Name Bethania steht auf die Oertlichkeit in keiner Beziehung. Der aus der evangelischen Geschichte so bekannte Name konnte auch leicht für den unbekannteren gesetzt werden. Bengel, welcher einfach bemerkt: nomen notius pro ignoto, sah schärfer, wie die modernen Critiker. Nicht zu übersehen ist der Anklang des Namens Bethabara an das עבר in der Verkündung des Jesaias von der Verherrlichung Peräas und Galiläas in der Messianischen Zeit, zu welcher die ganze Gruppe einen historischen Commentar gibt, vgl. die Ortsbezeichnungen in V. 44. 2, 1. 11.

Es folgt in V. 29—34 das zweite Zeugniß des Täufers von Christo.

V. 29. „Am folgenden Tage sieht er [Johannes] Jesum zu sich kommen und spricht: Siehe da das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt auf sich nimmt." Τῇ ἐπαύριον steht nicht

---

*) Daß der Name so zu deuten ist, zeigt u. A. die Syr. Uebers. Die Erkl. Schiffhausen wird schon allein dadurch zurückgewiesen, daß sie auf das wahre Bethanien nicht paßt.

**) Hieronymus sagt: Bethabara, ubi Joannes baptizabat, unde et usque hodie plurimi de fratribus, hoc est de numero credentium, ibi renasci cupientes vitali gurgite baptizantur.

etwa in weiterer Bedeutung. Johannes referirt hier, bei der Zeit die für sein eignes Leben in Zeit und Ewigkeit entscheidend wurde, so genau, daß er in V. 40 sogar die Stunde angibt. „Von nun an, sagt die Berleb. B., wird ein recht Diarium Messiä gehalten, wie von Tage zu Tage die Person Christi sey bekannter geworden." Dieselbe bemerkt: „dieser Tag schickte sich wohl dazu. Denn den Tag vorher hatte Johannes offenherzig sein Zeugniß abgelegt. Diese Treue wird ihm nun vergolten, daß sein Principal zu ihm kommt." Daß das Kommen Jesu zu Johannes kein anderes ist als das zum Behufe der Taufe, über das die drei ersten Evangelisten eingehend berichtet hatten, haben wir bereits gezeigt. Diejenigen, welche die Taufe früher oder später setzen, müssen hier mit Meyer bemerken: „in einer uns des Näheren unbekannten Absicht", was um so mißlicher ist, da nach allen Spuren ein näherer persönlicher Verkehr zwischen Jesus und Johannes nicht stattfand, vielmehr absichtlich gemieden wurde. Die Geschichte weiß nur von einem Kommen Jesu zu Johannes. Quesnel weist darauf hin, wie groß es an Johannes ist, „nur einmal den Trost zu haben, mit Jesu Christo zu reden, und ihn nur im Vorübergehen zu sehen, und dennoch Gott treu zu seyn." — „Und er spricht", nachdem nämlich inzwischen vorangegangen war, was in Matth. 3, 13—17 berichtet wird und in Mrc. 1, 9—11. Da Jesus zu Johannes kommt, ist die Taufe noch nicht geschehen; was er aber hier spricht, hat dasjenige zur Voraussetzung, was sich bei der Taufe ereignete. — Das: siehe, weist von Johannes ab auf Christum hin, als Den, der allein das Heilsbedürfniß des menschlichen Herzens befriedigen kann. Daß das Lamm nicht bloßes Bild der Gelassenheit und Geduld, daß es vielmehr als Opferlamm zu fassen ist, welches die Sünde der Welt büßend auf sich nimmt, erhellt daraus, daß in V. 36, wo Johannes nicht minder wie hier die Absicht hat, Christum als Versöhner der Welt dazustellen, das: „der die Sünde der Welt auf sich nimmt", fehlt. Hiernach kann dies nur Commentar und Ausdeutung seyn; der Begriff des Versöhners der Welt muß schon in dem: das Lamm Gottes, allein gegeben seyn. Dazu kommt noch, daß Johannes in C. 19, 36 auf Christum überträgt, was im A. T.

von dem Passalamm geschrieben steht, daß in der Apokalypse Christus in Bezug auf die von ihm gestiftete Versöhnung ein ἀρνίον ἐσφαγμένον genannt und von dem Blute des Lammes, αἷμα τοῦ ἀρνίου geredet wird, daß auch in 1 Petr. 1, 19 Christus dargestellt wird als ein fehler- und fleckenloses Lamm, durch dessen Blut wir erlöst sind. Daß aber unter den verschiednen Thieren des Sündopfers grade das Lamm zum Symbole des sühnenden und büßenden Christus ausgewählt wird, erklärt sich daraus, daß es am meisten geeignet war zur Abschattung der herrlichen Eigenschaften Christi, seiner Unschuld und Gerechtigkeit, vgl. 1 Petr. 1, 19, und besonders der herrlichen Tugenden, die er in seinem Leiden offenbarte, seiner stillen Geduld und Sanftmuth. Grade diese bildet den Vergleichungspunct in der Stelle des A. T., in welcher bereits der leidende Christus mit einem Lamme verglichen wird, Jes. 53, 7: „Er ward bedrängt und da er geplagt ward, that er seinen Mund nicht auf, wie das Lamm, das zum Schlachten geführt wird, und wie ein Schaaf, welches verstummt vor seinen Scheerern.“ Man wird es aber nicht allein aus dieser Stelle ableiten dürfen, daß Johannes Christum hier als das Lamm Gottes bezeichnet. Denn so entschieden und nachdrücklich Jesaias auch in dem ganzen Abschnitt die Stellvertretung des Knechtes Gottes lehrt, so stellt er doch das Bild des Lammes darauf nicht in unmittelbare Beziehung. Er faßt dabei nicht die stellvertretende Eigenschaft des Leidens Christi in Betracht, sondern seine Geduld in demselben. Man wird daher zugleich auf den Gebrauch des Lammes als Sühnopfer zurückgehen müssen. An die gewöhnlichen Sündopfer nun wird man nicht denken dürfen. Das Hauptopferthier bei dem Sündopfer waren nach 3 Mos. 4 junge Farren, namentlich wurden nur solche als Sündopfer für die Gemeinde dargebracht, wie auch für den Hohenpriester. Für die Sünde des Fürsten wurde ein Ziegenbock dargebracht, zur Sühne für eine Seele vom gemeinen Volke diente die Ziege, in dem letzteren Falle konnte auch ein Schaaf dargebracht werden, aber nur ein weibliches. Ein ausgedehnter und wichtiger Gebrauch aber des Lammes zur Sühnung der Sünde fand beim Passa statt, und daran müssen wir um so mehr denken,

da diese Sühne die eigentlich wurzelhafte ist, die Grundlage aller andern Sühnopfer, da in C. 19, 36 Christus als das Gegenbild des Passas erscheint, und ebenso auch in 1 Cor. 5, 7: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. Man hat gegen die Beziehung auf das Passalamm eingewandt, dies sey kein eigentliches Opfer, jedenfalls kein Sühnopfer gewesen. Aber dieser Einwand beruht auf völliger Verkennung der Bedeutung des Passas. Daß das Passa ein Sündopfer war, zeigt schon der Name: Erlösung und dann Erlösungs- und Sühnopfer. Jeder Zweifel aber wird beseitigt durch den Bericht über die erste Einsetzung. Da alles Erstgeborne in Aegypten sterben mußte, verschonte der Würgengel alle diejenigen Häuser, die er zum Zeichen der durch das Passalamm geschehenen Entsündigung mit dem Blute desselben bestrichen fand. Wer dieses Zeichen besaß, konnte seiner Verschonung und Erlösung gewiß seyn, 2 Mos. 12, 23. Seine Sünden wurden auf das Lamm, das Bild der Unschuld gelegt. Das sühnende Blut dieses Lammes bildete die Gränze zwischen Israel und der Welt. Daß die spätere Feier des Passa nicht etwa bloße Gedenkfeier war, zeigt schon, daß die Lämmer fortwährend als Opfer geschlachtet wurden. Wo ein von Gott eingesetztes Opfer ist, da muß auch, falls es im Glauben dargebracht wird, eine Wiederholung der ersten Wohlthat seyn, die nur dadurch ausgezeichnet ist, daß sie den Anfangspunct der großen Reihe bildet. Das Passalamm bildete die Grundlage des ganzen übrigen Opferwesens, nur in Verbindung mit ihm hatten die übrigen Sündopfer Werth und Bedeutung, ohne sie waren sie bloße losgerissene Glieder. Es war das eigentliche Bundesopfer, dasjenige, worin sich die Scheidung des Volkes Gottes, das einen versöhnten Gott hat, von der Welt concentrirte.*) Was das Passaopfer von allen andern Sündopfern unterscheidet, ist, daß mit ihm eine Communion verbunden, daß es zugleich Sacrament war. Hieraus erklären sich die unwesentlichen Unterschiede von den übrigen Sühnopfern, durch deren Wahrnehmung manche von der richtigen Auffassung des Passaopfers ganz abgeführt worden

*) Vgl. meine Schrift: Die Opfer der heil. Schr. S. 24 f.

sind. — Der Genit. θεοῦ ist ein solcher der Zugehörigkeit und des Eigenthums. Mit Recht bemerkt P. Anton, er deute nicht allein an, daß dies Lamm von Gott gesendet und gegeben werde (auch nicht allein, daß es Gott wohlgefällig sey, wie in Ps. 51, 19 die Schlachtopfer Gottes die ihm wohlgefälligen sind), sondern zugleich wie nahe dies Lamm Gott angeht, vgl. V. 34. 50. In Sach. 13, 7 heiße es, „der Mann, der mir am Nächsten ist.“ Erläuternd ist für diesen Genitiv Apoc. 5, 6; wo das Lamm steht „inmitten des Stuhles und der vier Thiere, und inmitten der Aeltesten“, als der Mittler Gottes und der Menschen, dann C. 7, 17: „das Lamm mitten im Stuhle wird sie weiden“, wo das Verhältniß Christi zu dem höchsten Gott als ein noch innigeres bezeichnet wird, Er als Theilnehmer der göttlichen Herrlichkeit. — In den Worten: ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου fragt sich vor Allem, in welcher Bedeutung das Verbum αἴρω zu nehmen ist. Die Ausleger theilen sich meist in die Bedeutungen tragen und wegnehmen. Beiden aber stehen nicht unbedeutende Bedenken entgegen. Gegen die Bedeutung tragen reicht schon das hin, daß αἴρω, von ἀήρ, contrahirt aus ἀείρω, eig. lüften, dann heben, aufheben, weder im biblischen Sprachgebrauche, noch in dem der classischen Schriftst. je tragen bedeutet. In der St. Klagel. 3, 27 LXX: ἀγαθὸν ἀνδρὶ, ὅταν ἄρῃ ζυγὸν ἐν νεότητι αὐτοῦ, die man für diese Bed. angeführt hat, heißt es nicht tragen, sondern auf sich nehmen. Dann wird bei der Annahme der Bedeutung tragen jede Brücke abgebrochen zwischen unserer Stelle und der 1 Joh. 3, 5: καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ· καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι, wo αἴρειν in der Bedeutung wegnehmen steht. Gegen die Anwendung der Bedeutung wegnehmen auch an unserer Stelle entscheidet, daß der Ausspruch des Johannes bei dieser Auffassung zu weit entfernt wird von der Grundst. des A. T., auf welcher er nach Aller Zugeständniß ruht, Jes. C. 53. Daß der Knecht Gottes die Sünde und ihre Strafe auf sich nehmen und tragen wird, das ist dort der stets wiederholte Grundgedanke. Man vgl. V. 4: „Aber unsere Krankheiten nahm er auf sich und trug unsere Schmerzen“, V. 11: „Durch sein Erkenntniß wird Er der

Gerechte, mein Knecht, die Vielen rechtfertigen und ihre Missethaten wird er tragen", V. 12: „Und er nimmt auf sich die Sünden Vieler." Man vermeidet die beiden Erkl. entgegenstehenden Schwierigkeiten, wenn man αἴρω in der Bedeutung auf sich nehmen nimmt, die aus der Bed. aufheben, emporheben mit Leichtigkeit hervorgeht, wie ja auch das in der Grundst. vorkommende Hebr. נשׂא, dem das αἴρειν ohne Zweifel entsprechen soll, zuerst aufheben heißt und dann auf sich nehmen, und in der das Verbum auch sonst im N. T. erweislich vorkommt, man vgl. αἴρειν τὸν σταυρόν, Matth. 16, 24. αἴρειν τὸν ζυγόν, Matth. 11, 29. Schon die Alten machten darauf aufmerksam, daß das Partic. Präs. gesetzt werde, daß es nicht heißt: der tragen wird, sondern: der trägt. Das Partic. Präs. bezeichnet außer der Gleichzeitigkeit die dauernde Handlung. Sein Gebrauch hier weist auf die beständige Kraft des Opfers Christi hin. Gegen die Annahme von Meyer, das Präsens beruhe darauf, daß sich der Täufer prophetisch den Versöhnungsact vergegenwärtige, entscheidet, daß in der Grundst. des Jesaias ebenfalls das Aufsichnehmen und Tragen der Sünde durch den Knecht Gottes als ein fortgehender Act erscheint, in Hinweisung auf die beständige Kraft seines Versöhnopfers. In Jes. 53, 11 heißt es: „Durch sein Erkenntniß wird Er der Gerechte, mein Knecht, die Vielen rechtfertigen und ihre Missethaten wird er tragen." Das Tragen der Missethaten ist hier der Sache nach identisch mit dem Rechtfertigen. Der Knecht Gottes hat die Sünde ein für allemal getragen; wer ihn erkennt, dessen Sünden nimmt er in Kraft seiner durch Blut bewirkten Stellvertretung auf sich. Insofern ist das Aufsichnehmen und Tragen ein fortgehender Act. In gleichem Sinne heißt es in V. 12: „Und er nimmt auf sich die Sünden Vieler und für die Frevler wird er sich verwenden." נשׂא hier entspricht dem יסבל in V. 11 und bezeichnet wie dieses nicht ein einmaliges, sondern ein fortwährendes Thun des Knechtes Gottes. — Völlig mit Unrecht hat man in dem „der Welt" eine „Erweiterung der Jesajanischen Vorstellung von der Sühnung der Sünde des Volkes auf die ganze Menschheit" gefunden. Als Heiland der Welt erscheint der Knecht Gottes durchweg im zweiten Theile

des Jesaias und speciell auch in C. 52, 13—53. Was kann wohl deutlicher seyn als C. 52, 15: „Er wird besprengen viele Heiden, vor ihm werden Könige ihren Mund verschließen, denn denen nicht verkündet ward, die sehen, und die nicht hörten vernehmen.“ — Es ist von großer Bedeutung, daß Johannes der Täufer, im Geiste redend und im unmittelbaren Auftrage Gottes, der durch den Täufer Christum zuerst der Kirche vorstellt, also das Werk Christi bezeichnet, auf die stellvertretende Büßung und Sühnung als den Kern und Mittelpunct desselben hinweist. (Calvin: Alia quidem beneficia nobis confert Christus, sed hoc summum, ex quo reliqua dependent, quod iram dei placando facit, ut justi et puri censeamur.) Wir lernen daraus, daß unser höchstes Streben darauf gerichtet seyn muß, zu dieser Seite des Wesens Christi in wesenhafte Beziehung zu treten, daß für einen Christen im Geiste und in der Wahrheit nur Der zu achten, bei dem dies wirklich der Fall ist, endlich daß die Kirche die Aufgabe hat, diese Lehre wie einen Augapfel im Auge zu hüten, und daß die jetzt in der Theologie so weit verbreitete Preisgebung derselben ein Zeichen tiefen Verfalles ist. Die Verurtheilung aller irgend aus dem Rationalismus stammenden Theorien über die Rechtfertigung des Sünders vor Gott ist durch das ἴδε ὁ ἀμνὸς u. s. w. ausgesprochen, zu dem schon Augustinus bemerkt: Jam intendite, contra quos superbos intendebat digitum Joannes. Nondum erant nati haeretici, et jam ostendebantur: contra illos clamabat tunc a fluvio etc. — Johannes spricht ferner V. 30: „Dieser ist es, von dem ich sprach: nach mir kommt ein Mann, welcher mir vorangegangen ist, denn er war eher denn ich.“ Es hätte nie daran gezweifelt werden sollen, was so klar am Tage liegt, daß Johannes hier seinen am vorigen Tage gethanen Ausspruch V. 27 wieder aufnimmt und erklärt, daß es auf die vor ihm stehende Persönlichkeit gehe. Die Erläuterung gaben wir bereits zu V. 15, wo derselbe Ausspruch des Johannes, der hier in seinem historischen Zusammenhange vorkommt, schon in den Prolog verwoben worden ist. Eigenthümlich ist hier nur, daß der Messias als Mann bezeichnet wird. So wird er schon in Sach. 6, 12 genannt: „Siehe da ein

Mann, איש, des Name ist Sproß, und aus seinem Boden wird er sprossen und den Tempel des Herrn bauen." Dann in Sach. 13, 7: Schlage den Mann, גבר, der mir der Nächste ist. Zu dem: nach mir kommt ein Mann, der mir vorangegangen, bemerkt P. Anton: „Eben durch diese seltsame Enuntiation will er uns zur Nachfrage bringen, was das für ein Mann sey, nämlich der mit zwei Naturen einhertritt, gigas geminae substantiae."

Nachdem Johannes erklärt hat, wer Christus ist und was er der Welt leisten soll, berichtet er ferner in V. 31—34, auf welchem Grunde bei ihm diese hohe Erkenntniß beruht, nicht auf einem menschlichen, sondern auf einem absolut göttlichen, auf unmittelbarer göttlicher Offenbarung, wie dies absolut nothwendig war, wenn seine Aussage für die Kirche von Bedeutung seyn soll. Sie kann nur als Zeugniß von Wichtigkeit seyn, nur als Bericht über das, was Johannes gehört und gesehen hat.

V. 31. „Und ich kannte ihn nicht, aber damit er Israel offenbaret würde, deshalb kam ich mit Wasser taufend." Mit Recht bemerkt Lücke: „Aus der Art, wie das: und ich kannte ihn nicht, in V. 33 wieder aufgenommen wird, sieht man, daß V. 32—34 nicht etwa ein anderes von V. 29—31 verschiednes Zeugniß anfängt, wie Lampe meinte, sondern V. 32—34 gibt der Rede in V. 31 erst ihren Zusammenhang und Schluß." Das: ich kannte ihn nicht, bildet nur die Einleitung zu der Erzählung, wie Johannes Ihn mit göttlicher Gewißheit kennen lernte. An eine Lostrennung von V. 32—34 darf um so weniger gedacht werden, da in diesem Zusammenhange Alles einer bestimmten Zeit angewiesen ist, hieher nur solches gehört, was an dem in V. 29 bezeichneten Tage vorfiel. Der Gedankengang ist somit der: Und ich kannte ihn (zwar) nicht, aber dennoch hatte meine ganze Wirksamkeit auf ihn ihr Absehen. Nun aber habe ich ihn mit göttlicher Gewißheit erkannt. — Das: ich kannte ihn nicht, was der Täufer hier in Bezug auf die ganze Zeit vor der Taufe Jesu ausspricht, scheint auf den ersten Anblick in unvereinbarem Widerspruch zu stehen gegen Matth. 3, 14, wo Johannes Christum, da er zu seiner Taufe kommt, nicht zu derselben zulassen will, indem er spricht: ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι καὶ σὺ

ἔρχῃ πρός με. Diese Worte setzen voraus, daß Johannes in Jesu den Sohn Gottes erkannte. „Er würde — sagt Calvin — Gott und seiner Taufe Unrecht gethan haben, wenn er zu irgend einem Anderen außer zu dem Sohne Gottes also geredet hätte.“ Die Lösung der Schwierigkeit ist die, daß das: ich kannte ihn nicht, hier relativ zu nehmen ist. In Bezug auf die Klarheit, die er eben erhalten hatte, stellte sich ihm die frühere als Finsterniß dar. In dem emphatischen Sprachgebrauche wird nur die vollendete Erkenntniß als Erkenntniß betrachtet, wie in Matth. 7, 23 der Herr das: „ich kenne euch nicht“, zu denen spricht, die zu ihm in mannigfachen, jedoch nur äußerlichen Beziehungen gestanden hatten. Das so aufgefaßte: ich kannte ihn nicht, wird auch durch Matthäus bestätigt. Denn wozu anders die Stimme vom Himmel in C. 3, 17: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα, als um dem Täufer und in ihm der Kirche Christum bekannt zu machen? Diese Stimme richtet sich nicht an Jesum: du bist, sondern sie redet von Jesu, also zu dem Täufer. (Marcus in C. 1, 11 und ebenso Lucas haben allerdings σὺ εἶ, aber daß Matthäus das Genauere hat, zeigt die Vergleichung der Grundst. Jes. 42, 1 und dann die Anspielung hier in V. 34.) Dann steht mit dieser Auffassung V. 26 hier in Uebereinstimmung. Denn wenn Johannes dort vor der Taufe Christi in Bezug auf ihn zu den Pharisäern sagt: den ihr nicht kennet, so deutet er damit an, daß ihm diese Kenntniß beiwohnt. Eine absolute Nichtkenntniß ist auch nach dem Wesen Jesu auf der einen und nach dem Wesen des Täufers auf der anderen Seite nicht denkbar. Das Resultat ist also: Johannes sagt mit dem: ich kannte ihn nicht, nichts Anderes als was auch durch die Thatsache bezeugt wird, daß bei der Taufe ihm Christus durch eine Erscheinung und eine himmlische Stimme kenntlich gemacht wurde. Erläuternd ist es, wenn es in C. 2, 11 heißt: ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, als ob sie erst damals zum Glauben gelangt wären, obgleich doch von den Einzelnen schon früher erzählt war, wie sie zum Glauben gelangten, bei Nathanael in C. 1, 51 selbst mit dem Gebrauche des Wortes πιστεύειν. Dies: seine Jünger glaubten an ihn, tritt der Sache nach bei jeder

neuen Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn ein. In C. 16, 30 erklären die Jünger wieder, daß sie jetzt, erst jetzt zum Glauben gelangt seyen, ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες, und in V. 31 erklärt Jesus auch diesen Glauben für einen nicht standhaltigen, so daß also noch neue Stufen zu ersteigen sind, von denen aus die früheren als Nichtglauben sich darstellen. Von Johannes heißt es erst nach der Auferstehung in C. 20, 8: καὶ εἶδε καὶ ἐπίστευσε. Es ist aber wohl zu beachten, daß das: ich kannte ihn nicht, hier, die Beziehung auf eine absolute Gewißheit mit sich führende Erkenntniß dadurch erhält, daß im Folg. im unmittelbaren Zusammenhange damit berichtet wird, wie Johannes eben eine solche erhielt. An einen Widerspruch gegen die früheren Evangelisten, deren jüngster Lucas berichtet, wie der Täufer schon vor der Geburt in einem Verhältnisse zu Christo stand, wird von vornherein in diesem einzelnen Falle nicht denken, wer das allgemeine Verhältniß des Johannes zu den drei ersten Evangelien erkannt hat.*) — Wie ist es zu verstehen, daß Johannes getauft hat, damit Christus Israel offenbaret würde? Ganz unrichtig hat man geantwortet: „der Täufer hat getauft, damit er den Messias kennen lerne, und in Folge dessen auch das Volk." Den Schlüssel zu dem richtigen Verständniß gibt die Grundst. Jes. 40, 3—5. Nach dieser St. war die „Stimme des Rufenden in der Wüste" die nothwendige Vorbedingung des Offenbarwerdens der Ehre des Herrn, dies herbeizuführen also ihr Zweck. Das Offenbarwerden der Herrlichkeit des Herrn soll nach der Anschauung des Täufers in der Erscheinung des Messias erfolgen, den er in die innigste Beziehung zu Jehova setzt, vgl. zu V. 15. Auch in C. 2, 11

*) Uebrigens wurde die Schwierigkeit schon in dem Zeitalter der Kchvv. klar und scharf erkannt. Augustinus sagt: Si post baptismum descendit columba, et antequam baptizaretur Dominus, dixit illi Joannes: Tu ad me venis, ego a te debeo baptizari: ante, illum noverat, cui dixit: Tu ad me venis, ego a te debeo baptizari: quomodo ergo dixit: Et ego nesciebam eum. — — Non parva quaestio est, fratres mei. Si vidistis quaestionem, non parum vidistis: superest ut ipsius solutionem Dominus det. Die Lösung ist: Johannes secundum aliquid noverat, secundum aliquid non noverat Dominum. In der näheren Bestimmung aber irrt Augustinus vom Richtigen ab.

wird Jes. 40, 5 in Beziehung auf Christum gesetzt. Dem Wegebereiten bei Jesaias entspricht die Taufe des Johannes. Wie das erstere Bild, so ist das letztere Verkörperung der μετάνοια, welche die Bedingung der Enthüllung der jetzt verdeckten Herrlichkeit des Herrn ist.

V. 32. „Und Johannes zeugete und sprach: ich sah den Geist herabkommen wie eine Taube vom Himmel und er blieb auf ihm.“ Johannes stellt im Gegensatze gegen sein bisheriges Nichtwissen die Thatsache hin, durch welche er zum Wissen gelangte, s. v. a.: Und nun, so eben habe ich gesehen. Das dazwischen gesetzte: καὶ ἐμαρτύρησεν u. s. w. unterbricht die Rede des Johannes, um darauf hinzuweisen, daß wir hier das eigentliche punctum saliens in der Rede des Täufers haben, dasjenige, weshalb diese Rede von dem Evangelisten mitgetheilt wird. Gegenstand des Zeugnisses ist die Thatsache, das was Johannes gesehen hat. Nur das Wissen, das auf solcher Thatsache beruht, ist ein völlig reales. Wie sah der Täufer in der Taufe den Geist auf Jesum herabkommen? Origenes weist den Vorgang einer „geistigen Schau“, θεωρία νοητική zu. Theodorus von Mopsveste sagt: „Das Herabkommen des Geistes wurde nicht von allen Anwesenden gesehen, sondern durch eine geistige Schau allein von Johannes, wie es die Weise der Propheten war, inmitten Vieler das Allen Unsichtbare zu sehen. Denn es war ungehörig zu sagen, daß Johannes zeugete und sprach, er habe den Geist geschaut, wenn er alle Anwesende zu Theilnehmern dieser Schau hatte.“ In der That, wäre die Erscheinung mit leiblichen Augen sichtbar gewesen, so würde das „Zeugniß“ des Johannes jede Bedeutung verloren haben. Der Vorzug seiner Stellung wäre dann ganz weggefallen. Bei Matthäus, Marcus und Johannes ferner wird die Eröffnung des Himmels und das Herabkommen der Taube nicht an sich berichtet, sondern nur im Zusammenhange mit der Wahrnehmung durch Christum und durch Johannes. Bei Matth. in C. 3, 16 werden Christo die Himmel geöffnet und er sieht den Geist Gottes herabkommen, ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καταβαῖνον, Marcus sagt C. 1, 10: εἶδε σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα καταβαῖνον,

bei Johannes sagt der Täufer: τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον. Bei Lucas endlich tritt der innerliche Character des Vorganges insofern hervor, als die Eröffnung des Himmels im Zusammenhange damit steht, daß Jesus betete, 3, 21. Daß ein Anderer außer Jesus und Johannes die Erscheinung wahrnahm, davon findet sich nirgends eine Spur. Auch das ist noch von Bedeutung, daß die Eröffnung des Himmels, deren die ersten Evangelien gedenken, zurücksieht auf Ez. 1, 1.*) Da aber geschieht sie, wie ausdrücklich gesagt wird, im Gesichte. Das gewonnene Resultat ist insofern wichtig, als dadurch ein für allemal die oft aufgestellte Behauptung zurückgewiesen wird, alle in der Schrift erzählten Vorgänge müssen dem Gebiete der Aeußerlichkeit angehören, bei denen das Gegentheil nicht ausdrücklich bemerkt wird, vgl. dagegen meine Schrift über Bileam. Freilich wird man strenge die Objectivität und Aeußerlichkeit von einander unterscheiden müssen. Es handelt sich nicht um die Objectivität, es handelt sich nur darum, mit welchem Sinne das Gegenständliche wahrgenommen wurde. Wenn man dies verkennt, wenn man mit Lücke sagt: „War die Taubenerscheinung des Geistes eine äußere, objective, so konnte, ja mußte sie auch von andern wahrgenommen werden", wenn man mit ihm an die Stelle der Vision, welche ein Gegenständliches zur Voraussetzung hat, welches geistlich gesehen wird, eine bloße Einbildung des Johannes setzt, deren Genesis psychologisch erklärt werden soll**), so wird es unbegreiflich, wie hier das Wort des Täufers als ein Zeugniß betrachtet werden, wie in V. 34 ein solches Gewicht darauf gelegt werden kann, daß der Täufer bezeugt, was er gesehen — ein solches Schauen gibt ja keinen wahren Stoff für eine μαρτυρία, 19, 35 —, unbegreiflich wie der Heiland selbst in C. 5, 33 auf dies Zeugniß des Johannes Gewicht legen kann. Ganz entschei-

*) Dem Ezechiel wird im 30. Jahre am Flusse Chebar der Himmel geöffnet: sic Christus anno 30 aetatis juxta fluvium in Judaea coelos apertos habuit.

**) Lücke S. 427: „Innerlich, in einer geistigen Vision, die aber nicht willkührlich in ihm entstand, sondern durch eine vorhergehende prophetische Anregung und durch die jüdische Auslegung und Symbolisirung des auf dem Wasser schwebenden Messianischen Schöpfungsgeistes bestimmt worden ist."

bend aber gegen solche Auffassung ist, daß dasselbe, was nach den ersten Evangelien von Jesu, nach Johannes von dem Täufer geschaut wird. Eine Vision, die nur eine andere Bezeichnung ist für das was man sonst eine Einbildung nennt, kann nur ein Einzelner haben, während dasselbe Object von mehreren, die entwickelte geistliche Sinne haben, zu gleicher Zeit geistig geschaut werden kann. Wie schlagend diese Instanz ist, erhellt daraus, daß Meyer sich durch dieselbe zu der Annahme gedrängt sieht, bei den „Synoptikern" sey die Vision „zu einem objectiven Hergang traditionell verändert." Endlich, die Objectivität des Vorganges wird bezeugt durch Luc. 3, 21. 22. Da ist von der Oeffnung des Himmels, von dem Herabkommen des Heiligen Geistes, von der Stimme vom Himmel die Rede ohne Beziehung auf die Wahrnehmung durch Jesum oder durch den Täufer. — Daß nicht an eine wirkliche Taube gedacht werden darf, zeigt das wie, welches alle Evangelisten hinzufügen. Ambrosius: non columba descendit, sed quasi columba, und: Spiritus sanctus in specie columbae, non in veritate columbae descendit de coelo. Auf der andern Seite, daß die Vergleichung mit der Taube sich nicht blos auf die schwebende Bewegung bezieht, sondern auf die Gestalt der Taube, zeigt nicht blos das: in leiblicher Gestalt, σωματικῷ εἴδει, des Lucas, sondern es erhellt auch schon aus dem τεθέαμαι hier. Denn das Schauen setzt das Vorhandenseyn einer leiblichen Gestalt voraus, und welches diese war, das muß in dem ὡς περιστεράν ausgesagt seyn, weil es sonst, was nicht angeht, unbestimmt bliebe. Warum aber stellt sich der Heilige Geist in Gestalt einer Taube dar? Das Richtige erkannte hier schon Clemens von Alexandria: „Gott wollte durch das Bild der Taube die Einfalt und Sanftmuth der neuen Erscheinung des Geistes anzeigen." Den Commentar zu der Erscheinung des Heiligen Geistes in Gestalt einer Taube bildet die Seligpreisung der πραεῖς, der ἐλεήμονες, der καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, der εἰρηνοποιοί in der Bergpredigt, bildet vor Allem das Wort des Herrn Matth. 10, 16: „seyd klug wie die Schlangen und ohne Arg (arglos, ohne Bosheit) wie die Tauben." Diese in der Wirkung des Heiligen Geistes ruhende Beschaffenheit der Mitglieder

des Reiches Christi wird hier vorgebildet. Die Grundlage dieser Symbolik bietet schon das A. T. dar. In Ps. 56, 1 erscheint die Taube als Bild der wehrlosen und arglosen Unschuld. In Cap. 5, 2 des Hohenliedes spricht der Bräutigam zu der Braut, dem Typus der Tochter Zions, der Repräsentation der Genossen des Reiches: „Oeffne mir, meine Freundin, meine Schwester, meine Taube, meine Fromme." Das letztere ist die Erklärung und Ausdeutung des ersteren. תמתי kann nur heißen: meine Unsträfliche, meine Rechtschaffene. In 1 Mos. 25, 27 steht das תם von Jakob, dem Stammvater, in Hi. 1, 1 zusammen mit ישר von Hiob, dem Typus Israels. Die LXX haben τελεία μου, vgl. Matth. 5, 48. Phil. 3, 15. In Hhl. 1, 15 heißt es: „Siehe du bist schön meine Freundin, deine Augen Tauben." Ebenso in C. 4, 1. „Die Vergleichung der Augen der Tochter Zions mit Tauben bezeichnet die Gemeinde des Herrn als die Genossenschaft der Sanftmüthigen, Unschuld, Sanftmuth, Freundlichkeit als ihr Wesen." Auch von dem Bräutigam heißt es in Hhl. 5, 12: „Seine Augen wie Tauben an Wasserbächen." In Hinweisung auf diese alttestamentlichen Stellen wurde durch die Erscheinung des Geistes in Taubengestalt die Beschaffenheit der Kirche abgebildet, die sie durch den Heiligen Geist erhalten sollte. Quesnel: „Die Unschuld, die Einfalt, die Sanftmuth, die Liebe, die Fruchtbarkeit in guten Werken u. s. w., das sind die Tugenden, welche Jesus und der Heilige Geist uns einflößen wollen, indem der Eine das Lamm zum Symbole nimmt und der Andere die Taube." — Das: und er blieb auf ihm, weist zurück auf Jes. 11, 2, wo es von Christo heißt: „und es ruhet auf ihm der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und Einsicht, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Erkenntniß und der Furcht des Herrn." Diese Weissagung des Jesaias erhielt in dem Vorgange eine symbolische Darstellung. Die Beziehung auf sie liegt hier noch deutlicher vor, wie in Matth. 3, 16, wo mehr noch die Parallelst. Jes. 42, 1 ins Auge gefaßt wird. Statt des καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν steht in V. 33: καὶ μένον ἐπ' αὐτόν. Das Präter.: und er blieb (wie ich sah) auf ihm, ist hier wie es scheint gesetzt, um die Beziehung auf das נוח der Grundst. deut-

licher hervortreten zu lassen, so daß also das ἔμεινε als mit Anführungszeichen versehen zu denken ist, vgl. übrigens Buttmanns Gramm. S. 327. „Jesus Christus — sagt Quesnel — ist allein würdig den Heiligen Geist in seiner ganzen Fülle zu empfangen, und St. Johannes würdig zuerst ein so großes Geheimniß kennen zu lernen. Je mehr man mit dem Heiligen Geiste erfüllt ist, desto mehr begreift man, in welcher Fülle Jesus Christus ihn empfangen hat um ihn mitzutheilen." Diese Mittheilung des Heiligen Geistes an die Gläubigen hat in dieser Thatsache ihre Grundlage und wird durch sie vorgebildet. So gewiß als der Heilige Geist bei der Taufe auf Christum herabkam und auf ihm blieb, so gewiß mußte auch geschehen, was in Apgsch. 2, 3 berichtet wird: καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς, ἐκάθισέ τε ἐφ᾽ ἕνα ἕκαστον αὐτῶν und in 1 Petr. 4, 14: ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ᾽ ὑμᾶς ἀναπαύεται. Christus hat den Heiligen Geist nicht blos für sich empfangen, sondern damit er, wie gleich darauf gesagt wird, als das Haupt der Kirche ihre Glieder mit dem Heiligen Geiste taufen könne. Luther sagt: „Siehe aber, welche große Herrlichkeit die Taufe hat, auch wie ein großes Ding es sey, daß, da Christus getauft worden ist, sich der Himmel aufthut, der Vater läßt sich hören in der Stimme, und der Heilige Geist fährt herab, nicht wie ein Gespenst, sondern in einer Form und Gestalt einer natürlichen Taube. — Wenn die Taufe ein menschlich Werk und Thun wäre, so würden solche hohe Dinge sich hier nicht zutragen. — Es stehen Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist noch täglich um uns bei unserer Taufe." —

V. 33. „Und ich kannte ihn nicht, aber der mich sandte zu taufen mit Wasser, der sprach zu mir: auf welchen du den Geist herabkommen siehst und bleiben auf ihm, der ist es, der mit dem Heiligen Geiste tauft." Was Johannes sah, das erhielt seine volle Bedeutung erst dadurch, daß er durch eine vorangehende göttliche Offenbarung die Bedeutung dieser Erscheinung kennen gelernt hatte. Wir ersehen aus unserer St., daß der Täufer unmittelbarer göttlicher Mittheilungen gewürdigt wurde, und daß es daher verkehrt ist, seine Aussprüche mit dem Maaßstabe der

damals gangbaren jüdischen Theologie zu messen, sie danach zu drehen und zu deuten oder ihre Aechtheit zu verwerfen, weil sie dazu nicht passen wollen. Zu dem: „auf welchen du siehst den Geist herabkommen", bemerkt Meyer mit Recht, „nämlich indem du ihn mit Wasser taufst. Johannes, zum Taufen gesandt, mußte im Vollzug dieses Berufes die verheißene Kundgebung erwarten." Das Zeichen steht übrigens zu der bezeichneten Sache in einem innerlichen und wesentlichen Zusammenhange, den die dem Täufer gewordene Offenbarung nur aufdeckt. Der auf Christum herabkommende und ruhende Geist ist der Quell, aus dem er mit dem Heiligen Geiste tauft. So gewiß also das Eine geschieht, so gewiß muß auch das Andere erfolgen. Der Ausdruck: taufen mit dem Heiligen Geiste, für mit demselben überströmen, ist durch den Gegensatz gegen die Wassertaufe hervorgerufen worden. Zu Grunde liegen die Stellen des A. T., welche von der Ausgießung des Geistes in der Messianischen Zeit reden, Joel 3, 1: „Und es geschieht, danach werde ich ausgießen meinen Geist über alles Fleisch", Jes. 44, 3. Der Ausgießende ist in diesen Stellen Gott, und in der That geht auch das Taufen mit dem Heiligen Geist über die menschliche Sphäre weit hinaus, es gehört zu den göttlichen Privilegien, nirgends in der heil. Schrift wird dergleichen von einem Menschen ausgesagt. Mit vollem Rechte bemerkt die Berleb. B.: „Der in dem Heiligen Geiste tauft — also muß der Heilige Geist von ihm mit ausgehen und er Gottes Sohn seyn."

V. 34. „Und ich habe gesehen und bezeugt, daß dieser ist Gottes Sohn." Statt des Perf. μεμαρτύρηκα könnte man das Präsens erwarten, da der Täufer das Zeugniß eben jetzt ausspricht. Das Perf. aber, das sich auch in C. 19, 35 findet, geht auf den Moment des Schauens zurück. Mit diesem nahm das Bezeugen seinen Anfang, indem der Täufer innerlich dazu aufgefordert und in den Stand gesetzt wurde. In der Erklärung des Täufers: dieser ist der Sohn Gottes, klingt offenbar die Stimme vom Himmel in Matth. 3, 17 nach: οὗτός ἐστι ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα. Daß Johannes den Ausdruck Sohn Gottes in tieferem Sinne gebraucht als die ordinäre Jüdische

Theologie, erhellt aus der Hinweisung auf die Präexistenz Christi in V. 15. 27. 30, daraus, daß er in ihm „den Herrn" des Maleachi erkennt und deshalb sich zu gering ihm den Schuhriemen aufzulösen, ebenso denjenigen, in dem nach Jes. 40, 5 die Ehre des Herrn offenbar wird, aus dem Amte, das er ihm zutheilt, die Sünde der Welt zu tragen und mit dem Heiligen Geiste zu taufen. Schon die Grundstelle des A. T., in welcher der Messias als Sohn Gottes erscheint, der zweite Psalm, weist uns über das menschliche Gebiet hinaus, indem in ihr der Sohn Gottes schlechthin als derjenige erscheint, dem zu vertrauen Heil bringt, dessen Zorn Untergang.

In V. 35—43 die Begebenheiten des dritten unter den sieben Tagen, das dritte Zeugniß des Täufers von Christo und die Bekehrungen, die sich daran anschließen — Johannes, Andreas, Petrus.

V. 35. „Am folgenden Tage stand wiederum Johannes und von seinen Jüngern zwei." Er stand, nach Mehreren: der Ausübung seines Berufes gewärtig, nach Anderen: in Erwartung Christi. So P. Anton: „Da kam er ins Aufwarten, er stand als auf der Schildwache, und aus seinen Jüngern zween, die hingen sich mit an, stunden mit Schildwache, hingen sich so mit an als Hühnlein, Küchlein, pulli." Die letztere Annahme ist vorzuziehen. Bei dem Propheten, dem Manne der innerlichen Einsprachen, dem auf dem Wege seines Berufes nicht leicht Unerwartetes begegnen kann, wird man am besten thun, den Zweck nach dem Erfolge zu beurtheilen, um so mehr, da das πάλιν, wiederum, darauf zu führen scheint, daß Johannes in gleichen Angelegenheiten dastand. Aehnlich kommt das Stehen vor in Hab. 2, 1. Da steht der Prophet auf seiner Warte, harrend daß der Herr sich ihm kundgebe.

V. 36. „Und er blickte Jesum an da er einherwandelte und sprach: Siehe da das Lamm Gottes." Jesus wandelte einher, er kommt nicht zu dem Täufer wie in V. 29, das that er nur einmal um, alle Gerechtigkeit erfüllend, die Taufe von ihm zu

erlangen, der Täufer tritt auch nicht an ihn heran, kein Gespräch zwischen beiden. Ihre Kreise sollten zunächst und bis zur völligen Ablegung des Zeugnisses möglichst in Scheidung von einander gehalten werden, damit um so mehr die Harmonie zwischen ihnen als eine gottgewirkte sich darstelle. Das Zeugniß des Täufers von Christo, auf das dieser selbst sich beruft in C. 5, 33, und ebenso das Zeugniß Christi für den Täufer erhielten größere Bedeutung, wenn jeder von ihnen selbstständig seinen Weg ging. Man wird aber nicht sagen dürfen, daß sie sich absichtlich mieden um den Verdacht einer Collusion zu verhüten. Das wäre eine zu niedere Betrachtungsweise. Man wird vielmehr sagen müssen, sie kamen nicht zu einander, weil der göttliche Impuls dazu fehlte, der sie auf allen ihren Schritten leitete, und dieser Antrieb fehlte deshalb, weil das göttliche Decorum erforderte, daß ihre Kreise für jetzt getrennt blieben, weil in solcher Weise die unmittelbar göttliche Bestimmtheit ihres Thuns zur Anschauung gebracht werden sollte. — Der Täufer sah Jesum an. Was er sagte, setzte das Resultat dieses Blickes in Worte um. „Christus, sagt die Berleb. B., hatte ohne Zweifel etwas Königliches und Heldenmäßiges in den Augen Johannis." Daß Er das Lamm Gottes sey, das stand in seinen Zügen geschrieben, und Johannes hatte das geöffnete Auge, um diese Züge lesen zu können. — „Siehe da das Lamm Gottes": die Berleb. B.: „Es ist als wenn er ihn schon hätte sehen sein Kreuz tragen und auf Golgatha zuwandeln." Daß die Weglassung des: ὁ αἴρων u. s. w. zur Voraussetzung hat, daß dies nur Commentar ist zur Bezeichnung Christi als des Lammes Gottes, der nur einmal gegeben zu werden brauchte, bemerkten wir schon früher. Ist dies, so muß das Lamm ein stellvertretend büßendes Opferlamm seyn. Das erneuerte Zeugniß des Johannes hat seine specielle Beziehung auf die beiden Jünger, die zugleich als Repräsentanten der gesammten Johanneischen Jüngerschaft zu betrachten sind. Was diese in Folge dieses Zeugnisses thaten, daraus erkennen wir den Zweck desselben. Eine ausdrückliche Aufforderung an die beiden Jünger, sich Christo anzuschließen, war nicht nöthig. War Christus das Lamm Gottes, so ergab sich von selbst in tieferen Gemüthern das Verlangen diesem Lamme

zu folgen, wohin es geht, Apoc. 14, 4. Augustinus sagt: habebant illum tanquam agnum: et ille: quid ad me adtenditis? Ego non sum agnus. Präciser wird man sagen: Johannes weist die Jünger von sich zu Christo, weil in ihm erschienen, was bei dem Täufer niemals jemand suchen konnte, die Befriedigung der tiefsten Bedürfnisse des menschlichen Herzens, dem durch bloßes Predigen nimmer Genüge geleistet werden, was nur in dem vollgültigen Opfer seine Heimath und Ruhe finden kann.

V. 38. „Jesus aber wandte sich und da er sie folgen sah, sprach er zu ihnen: Was suchet ihr?“ Daß Jesus sich „zufällig“ umgewandt habe, liegt gewiß nicht im Sinne des Evangelisten. Im Geiste hatte er schon vorher sie sich folgen sehen und die Aufrichtigkeit ihres Verlangens erkannt. Diesem Verlangen kommt er liebend entgegen. Die Frage: was suchet ihr? soll nicht Aufschluß über Unbekanntes verschaffen, sie soll nur das Gespräch anknüpfen, ihnen Veranlassung geben ihren Wunsch kund zu thun. V. 39. „Sie aber sprachen zu ihm: Rabbi, welches verdolmetschet heißt: Lehrer, wo bleibst du.“ Das erste Wort, welches er zu Christo gesprochen, ist Johannes so unvergeßlich geblieben, daß er die Anrede Rabbi sogar in der Grundsprache gibt, mit beigefügter Uebersetzung. Die an sich ziemlich gleichgültigen Worte haben für ihn ein pretium affectionis. Daraus, daß in Joh. 3, 26 Johannes der Täufer von seinen Schülern als Rabbi angeredet wird, und daß in der Zeit Christi diese Anrede notorisch im Verhältniß zu menschlichen Lehrern sehr allgemein im Gebrauche war, könnte man wohl schließen, daß sie nur dem ersten Anfange des Verhältnisses der Jünger zu Christo angehörte und daß sie aufhören mußte, sobald sie irgend zur Erkenntniß seines übermenschlichen Wesens gelangten. Allein die Erfahrung bestätigt die Annahme nicht. Die Anrede Rabbi findet sich neben der allerdings bei Matthäus nicht minder als bei Johannes viel häufigeren mit κύριε, Herr, bis in die letzten Zeiten des Erdenlebens Christi hinein, und ein Unterschied der Zeiten läßt sich in dieser Beziehung nicht wahrnehmen. Die Apostel gebrauchen diese Anrede bei der Verklärung Christi, Mrc. 9, 5, nach der Verfluchung

des Feigenbaumes, welche schon in die Leidenswoche gehört, Mrc. 11, 21, ebenso auch Joh. 11, 8 kurz vor dem Leiden Christi. Mit Rabuni redet Maria nach C. 20, 16 noch den Auferstandenen an. Der Herr, weit entfernt diese Anrede blos zu dulden, billigt sie ausdrücklich in Joh. 13, 13: ὑμεῖς φωνεῖτέ με ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος καὶ καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ, ja er nimmt sie für sich ausschließlich in Anspruch, Matth. 23, 8: ὑμεὶς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββί, εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ καθηγητὴς, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε. In der That bezeichnet auch diese Anrede ein Verhältniß der Gläubigen zu Christo, was mehr als bloß vorübergehenden Character hat. „Die erste Eigenschaft — sagt Quesnel —, welche man in ihm erkennen muß, ist die, daß er unser Meister ist, von dem wir den Weg des Heiles lernen müssen, auf daß wir darauf wandeln." Aus dieser Bemerkung erhellt zugleich, daß diese Anrede gerade hier die passendste ist. Der Täufer hatte seinen Jüngern Christum als das Lamm Gottes vorgestellt, aber ehe sie recht fassen konnten, was es damit auf sich hat, mußten sie ihn zu ihrem Meister erwählen, ihn sich lehren lassen, bei ihm in die Schule gehen. Uebrigens findet sich die Anrede Rabbi in ihrer Hebräischen Form bei Lucas gar nicht, bei Johannes am häufigsten unter allen Evangelisten, 7 mal. Es ist dies characteristisch für die von Johannes auch mitten in heidnischer Umgebung beibehaltene Vorliebe für das Heimathliche, die sich auch auf die Sprachformen erstreckt und die sich in dem Evangelium nicht weniger kund gibt wie in der Apocalypse, wo aus ihr Bildungen hervorgegangen sind, wie z. B. χαλκολίβανον und ἀρμαγεδδών. — Die Jünger fragen, wo Christus bleibt, wo er eingekehrt ist, um von ihm eine Einladung zu erhalten und sich in seiner Wohnung mit ihm unterhalten zu können. P. Anton: „Also wollten sie nicht passagierement mit ihm sprechen, sondern mit Bedacht und Anhalten."

V. 40. „Spricht er zu ihnen: kommt und sehet. Sie kamen und sahen, wo er blieb, und blieben bei ihm jenen Tag. Es war um die zehnte Stunde." Kommt und sehet, zunächst, wo ich wohne. Aber die Wiederkehr des ἔρχου καὶ ἴδε in dem Munde des Philippus V. 47, der das unvergeßliche Wort von

den Beiden überliefert erhalten hatte und der es in Bezug auf Person und Wesen Jesu gebraucht, dann auch der Gebrauch dieses Wortes in Apoc. 6, 1: „Und ich hörte eins der vier Thiere sagen als mit einer Donnerstimme: komm und siehe" — die Erscheinung, welche Johannes dort aufgefordert wird zu betrachten ist die Christi*) — zeigen, daß etwas Tieferes zu Grunde liegt, daß Jesus nicht umsonst zum Kommen und Sehen überhaupt auffordert. Auf dasselbe Resultat führen uns zwei Stellen des A. T., welche hier unverkennbar zu Grunde liegen. Die erste ist V. 5 des von David verfaßten Ps. 66: „Kommt und sehet die Werke Gottes, der furchtbar in seinem Thun an den Menschenkindern", LXX: δεῦτε καὶ ἴδετε τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ, φοβερὸς ἐν βουλαῖς ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων — furchtbar ist Gottes Thun auch für diejenigen, denen es zum Heile gereicht, denn seine tremenda majestas gibt sich darin kund. Das: kommt und seht die Thaten Gottes, weist hin auf das große Privilegium der Kirche im Verhältniß zum Heidenthum, Gottes im Verhältniß zu den Götzen. Der Gott der Kirche ist der einzige, der sich auf Thatsachen berufen, der sein Volk einladen kann zu kommen und zu sehen. Auf dieser ersten Grundst. ruht die zweite, V. 9 des sich auf die Katastrophe unter Hiskias, den großen Triumph über die Assyrische Weltmacht beziehenden Ps. 46: kommt und sehet die Thaten Jehovas, welcher Wunder thut auf Erden, LXX: δεῦτε καὶ ἴδετε τὰ ἔργα τοῦ κυρίου, ἃ ἔθετο τέρατα ἐπὶ τῆς γῆς.**) In der Anspielung auf diese Psalmenstellen gibt Jesus zugleich eine leise Hindeutung auf seine

*) „Das kommt und sehet war nach Joh. 1, 40 das zweite Wort gewesen, was Johannes nebst seinem Begleiter Andreas von Jesu vernommen. Dies Wort hatte sich dem tiefen Gemüthe des Apostels unauslöschlich eingeprägt. Durch ihn war es wahrscheinlich an Philippus gekommen und tönt darauf hier wieder."

**) שמות wird nach der Grundst. Ps. 66, 5 und nach Jerem. 5, 30 besser in der Bed. stupenda, mirabilia genommen, als in der in meinem Comm. vorgezogenen Bedeutung: Zerstörungen. שמה kommt in der Bed. stupor schon in 5 Mos. 28, 37 vor, im Parallelismus mit משל. Das Verbum שמם bezeichnet nicht minder wie das äußere, auch das geistige verstört werden, das außer sich gerathen, sich entsetzen, staunen.

Gottheit, darauf daß der Elohim und Jehova derselben sich in ihm leibhaftig darstellte. Bei einem Sterblichen wäre eine solche Anspielung frevelhaft gewesen. — „Sie blieben bei ihm jenen Tag", erst die beiden allein. Dann holen sie auch Petrus herbei. Denn was in V. 41—43 erzählt wird, gehört noch demselben Tage an. Was am folgenden Tage sich begab, berichtet V. 44. Wir haben hier recht eigentlich ein Tagebuch. Der Tag ist hier nicht der bürgerliche Tag, sondern der Tag in dem Sprachgebrauche des gemeinen Lebens, dessen Ende entweder die vollendete Dunkelheit ist (1 Mos. 1, 5: „Und nannte das Licht Tag und die Finsterniß nannte er Nacht", V. 14, Plinius: vulgus omne a luce ad tenebras) oder vielmehr das Schlafen gehen. Sie hatten so viel mit Jesu zu reden, daß sie gewiß auf eine nach menschlicher Willkür dem Tage gegebene Gränze nicht achteten, sondern sich einfach so lange bei Jesu aufhielten bis die schwache Natur ihr Recht verlangte. Schon vor Ende des Tages waren sie völlig überzeugt, daß Jesus der Christ sey. Dies zeigt das Wort, welches Andreas an seinen Bruder richtet, nicht blos in seinem Namen, sondern zugleich auch in dem des anderen Jüngers. Quam beatum diem duxerunt, sagt Augustinus, quam beatam noctem! Quis est, qui nobis dicat, quae audierint illi a Domino? Warum Johannes von dem Inhalt der Gespräche nichts mittheilt? Der Sache nach kam dasselbe ohne Zweifel auch anderweitig vor. So konnte Johannes das Gesprochene als sein Geheimniß bewahren, brauchte nicht die Wurzeln seines Lebens bloßzulegen. — „Es war um die zehnte Stunde" nämlich da sie zu ihm kamen, nicht da sie weggingen. Denn der Tag war ja nicht mit der zehnten Stunde zu Ende. Der Stunde gedenkt Johannes hier, weil sie für ihn persönlich die Lebensentscheidung herbeiführte, zugleich aber auch, weil sie gewissermaßen die Geburtsstunde der Kirche war. Auch in C. 4, 6 wird bei einem merkwürdigen Ereignisse der Stunde gedacht. Welches die zehnte Stunde ist, kann nicht zweifelhaft seyn. „So sehr auch — sagt Ideler in dem Handb. der Chronologie 1 S. 84 — die Babylonier, Aegypter, Griechen und Römer in der Epoche des bürgerlichen Tages von einander abweichen, so übereinstimmig war

ihre Stundenrechnung. Sie legten nämlich das ganze Jahr hindurch dem natürlichen Tage sowohl als der Nacht zwölf Stunden bei, die sie vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Untergange und von ihrem Untergange bis zu ihrem Aufgange fortzählten, so daß der Mittag auf den Anfang der 7ten Tags- und die Mitternacht auf den Anfang der 7ten Nachtstunde traf." Dieselbe Stundenzählung findet auch überall im N. T. statt. Es war also 4 Uhr Nachmittags. Man hat gemeint, ein Zeitraum von zwei Stunden sey zu gering für den ersten Verkehr zwischen Jesu und seinen ersten Jüngern, und das: sie blieben bei ihm jenen Tag, führe auf eine längere Dauer jenes Verkehrs. Allein man hätte sich durch solche Betrachtung nicht zu unbegründeten Annahmen in Bezug auf die Stundenzählung verleiten lassen sollen. Die richtige Lösung der Schwierigkeit ist, daß mit der zwölften Stunde nur der bürgerliche Tag zu Ende war, hier aber der Tag in dem Sprachgebrauche des gemeinen Lebens gemeint ist, der sich bis zum Schlafengehen ausdehnte.

V. 41. „Es war Andreas, der Bruder Simonis Petri, einer von den zweien, die von Johannes gehört hatten und ihm gefolgt waren." Andreas wird mehrfach in der Evangelischen Geschichte als der Bruder Simonis Petri bezeichnet, weil der letztere der ausgezeichnetere, höher gestellte unter den Brüdern, der Fels unter den Aposteln war. Daß der andere Jünger Johannes selbst war, wurde schon im Zeitalter der Kchvv. erkannt, z. B. von Chrysostomus. Dafür spricht, daß der Evangelist es auch sonst liebt sich zu verbergen, vgl. C. 20, 2, nicht aus einer allgemeinen Scheu vor einem persönlichen Hervortreten — in der Apokalypse macht er sich aufs Nachdrücklichste als Johannes geltend und ebenso auch in den Briefen — sondern aus Furcht durch das Hervortretenlassen seiner Persönlichkeit die historische Objectivität zu verletzen, also aus einem Grunde, der nur für das Evangelium galt, und von dem der erste Apostel unter den Evangelisten nicht minder geleitet wurde, der auch schon bei der Geschichtschreibung des A. T. bewirkte, daß die Verfasser sich zurückzogen. Die Leser sollten sich ganz in die Thatsachen versenken und von dem Werkzeuge der Berichterstattung den Blick abwenden,

das sich bewußt war, seine Person und sein Name thun nichts zur Sache. Das ist derselbe Grund, aus dem auch hervorging, daß Moses von sich in der dritten Person redet. Ferner, die bis auf die Angabe der Stunde gehende Genauigkeit der Berichterstattung führt auf eine persönliche Betheiligung des Erzählers bei der Thatsache; nur bei der Annahme einer solchen erklärt es sich, daß der Name nicht genannt wird, während alle Anderen, Andreas, Petrus, Philippus, Nathanael namentlich genannt werden; in Matth. 4 ist Johannes neben Andreas und Petrus unter denen, an welche zuerst der Ruf ergeht: „kommt und ich will euch zu Menschenfischern machen", ein Ruf, welcher voraussetzt, daß er schon längere Zeit vorher in das Verhältniß eines Jüngers zu Jesu eingetreten war; endlich nach V. 42 stand der andere Jünger in einem vertrauten brüderlichen Verhältniß zu Petrus, und Johannes ist der einzige, bei dem ein solches Verhältniß geschichtlich documentirt ist. Mit Recht bemerkt Lampe: „Ehrwürdig ist die Bescheidenheit, in der Johannes den Vorzug mit Schweigen bedeckt, dessen er sich nach dem Fleische hätte rühmen können, daß er unter den Ersten und vielleicht als der Erste unter den Aposteln den Zutritt zu Jesus erlangt hat."

V. 42. „Es findet dieser zuerst seinen eignen Bruder Simon und spricht zu ihm: wir haben den Messias gefunden, welcher verdolmetschet ist: Christus." In Bezug auf das εὑρίσκει Bengel: Cum festivissima illorum dierum novitate pulchre congruit verbum: invenit, hic saepius positum. Daß Andreas sogleich seinen Bruder herbeiholt, sagt Calvin, darin gibt sich die Natur des Glaubens zu erkennen, der das Licht nicht im Inneren zurückhält und dadurch erstickt, sondern es vielmehr nach allen Seiten ausstreut. In dem: er findet zuerst, eig. als der erste, unter den beiden Jüngern, πρῶτος nicht πρῶτον, wie einige crit. Hülfsm. haben, liegt, daß auch der andere Jünger mit Petrus befreundet war und, auf anderm Wege, ihn suchen ging. Dies führt auf Johannes. Nach dem innigen Verhältniß, in dem dieser zu Petrus stand, versteht es sich eigentlich von selbst, daß er Andreas nicht allein ausgehen ließ. Nicht umsonst ist τὸν ἴδιον hinzugesetzt, das nie müßig, nie blos zur Umschreibung des Pron. Possess. steht.

Es weist darauf hin, daß auch der andere Jünger im weiteren Sinne der Bruder des Petrus war. Es bezeichnet gleichsam die Privatbrüderschaft, die leibliche im Gegensatze gegen die geistige und geistliche, wie David von seinem Bruder Jonathan redet, wie Johannes sich in der Apokalypse 1, 9 als den Bruder derjenigen bezeichnet, an welche er schreibt. Johannes war der Bruder des Petrus in Christo, doch nicht das allein, der Bruder auch in der innigen Freundschaft. Ganz ähnlich steht ἴδιος in 5, 18, wo die Juden Jesu zürnen, weil er πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν. Wie dort der eigne Vater den Vater im eigentlichen Sinne bezeichnet, so hier der eigne Bruder.*) Nach Meyer soll Johannes nicht mit Andreas zusammen den Petrus, sondern seinen eignen Bruder, den Jakobus, gesucht und gefunden haben, aber dafür ist die Andeutung zu leise, man muß dabei zu viel ergänzen. Auch spricht dagegen ἴδιος, was alsdann müßig steht, und auch das εὑρήκαμεν, wir haben gefunden, was auf ein gemeinsames Verhältniß der Beiden zu Petrus hinführt. — Simon befindet sich auch am Jordan. Er gehörte, wie die Anrede des Andreas an ihn zeigt, zu dem Kreise derer, welche die Erlösung erwarteten in Israel, Luc. 2, 38, und sein feuriger Geist hatte ihn in die Nähe des Täufers hingezogen, welcher den Mittelpunct dieser Erwartung bildete. „Wir haben gefunden" den Genossen dieses Findens darf Andreas dem Petrus nicht erst nennen. Es kann kein Anderer seyn als der, welcher mit dem Brüderpaar in dem Suchen des Erlösers, in dem herzlichen Verlangen nach ihm auf das Innigste verbunden war. Bengel: εὑρήκαμεν, magnum et laetum εὕρημα, 40 propemodum saeculis a mundo exspectatum. Ex Johanne didicerant in proximo esse. Das Hebräische Messias findet sich nur hier und in C. 4, 25, beide Male mit der Griechischen Uebersetzung. In C. 1, 20. 25, den Aeußerungen des Täufers gibt es Johannes ohne Weiteres durch ὁ Χριστός wieder. Hier das Hebräische Wort mit hinzugefügter

---

*) Lampe: Indigitare vult Johannes, licet ipse quoque Petro tam familiaris fuerit et licet eadem cupiditate fuerit incensus gaudium suum aliis communicandi, Andreae tamen hanc felicitatem contigisse, ut ille prior potuerit quae crediderat loqui.

Griechischer Erklärung zu setzen, wird er durch das hohe Interesse veranlaßt, welches der Vorgang für ihn persönlich, zugleich auch durch die hohe Bedeutung veranlaßt, welche es für die Kirche hatte. Er will das Vorgegangene so genau als möglich wiedergeben. Messias, משיח, heißt der Gesalbte. Die Salbung ist im A. T., mag sie nun als symbolische Handlung oder als Bild vorkommen, stets Bezeichnung der Ertheilung der Gaben des Heiligen Geistes, wie sie allen Dienern Gottes in seinem Reiche zu Theil werden, das von den Reichen dieser Welt eben durch den Besitz dieser Gaben characteristisch geschieden ist. Diese Bedeutung tritt deutlich hervor in der Erzählung von der Salbung Sauls 1 Sam. 10, 1 und Davids, 16, 13. 14. Gesalbte wurden vorzugsweise die Könige Israels genannt, weil sie zu ihrem hochwichtigen Amte, welches der Kanal der Gnade für das ganze Volk war, Klagel. 4, 20. Sach. C. 4, ein besonders reiches Maaß der göttlichen Gnade erhielten. Von ihnen wurde der Ausdruck übergetragen auf den König schlechthin, denjenigen, in dem sich die Idee des Königthums vollkommen realisiren sollte. Die Ausrüstung mit dem Geiste ohne Maaß, der seinen Vorbildern nur im beschränkten Maaße ertheilt worden, wird bei Jesaias in C. 11 als wesentliches Merkmal des großen Königes der Zukunft hervorgehoben. Den geschichtlichen Commentar zu dem Namen bildet der Vorgang bei der Taufe, die Thatsache, daß damals der Geist auf Jesum herabkam und auf ihm blieb, V. 32. 33. Im A. T. erscheint der Erlöser zweimal unter diesem Namen, zuerst in V. 2 des von David verfaßten zweiten Psalmes, und dann in Daniel 9, 25, „bis auf einen Gesalbten einen Fürsten", der Stelle, in welcher die Zeit der Erscheinung Christi bestimmt wird, und auf der es vorzugsweise beruhte, daß man damals mit solcher Zuversicht die Zukunft Christi als nahe bevorstehend erwartete. Wie gangbar damals der Name unter den Juden war, erhellt daraus, daß er nach C. 4, 25 auch auf die Samaritaner übergegangen war, obgleich diese doch die Schriften des A. T. nicht anerkannten, aus denen sein Gebrauch ursprünglich hervorgegangen war. Auch das ist characteristisch für die Einbürgerung des Namens, daß er in C. 4, 25 ohne Artikel erscheint:

ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, also gradezu als Nomen propr. des Erlösers. Dem ist auch hier das bloße Χριστός, nicht ὁ Χρ. nachgebildet. Die Formel ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον findet sich zuerst Matth. 1, 23. Dann in Mrc. 5, 41. 15, 22. 34. Bei Johannes nur hier. Lucas gebraucht sie in Act. 4, 36.

V. 43. „Und er führte ihn zu Jesu. Jesus sah ihn an und sprach: Du bist Simon, der Sohn Jona, du wirst Petrus genannt werden, welches wird verdolmetschet *) Petrus." Zu dem: du bist Simon der Sohn Jona, bemerkt P. Anton im Einklang mit vielen anderen älteren Ausll.: „Ein Zeugniß der Allwissenheit Jesu. Er hatte zuvor weder Simon noch seinen Vater gesprochen oder gekannt." Aber das ist unwahrscheinlich. Es liegt zu nahe, daß der ihn zu Jesu führte, ihn auch Jesu bekannt machte. Was Simon ist, wird vielmehr nur gesagt um daran zu knüpfen, was er sein wird. Die indifferenten Namen, die er bis dahin geführt hatte, Simon, der Sohn des Jona, stehen im Contrast mit dem bedeutsamen, den er nun erhält. Auch im A. T. wird bei der Ertheilung neuen Namens gewöhnlich der alte vorausgeschickt, um den Contrast des sonst und jetzt hervorzuheben. So in 1 Mos. 32, 28: „Und er sprach zu ihm, wie heißest du? Und er sprach: Jakob. Und er sprach: nicht Jakob soll ferner dein Name seyn, sondern Israel, denn du hast gekämpft mit Gott und mit Menschen und obgesiegt." Dann 1 Mos. 17, 5: „Und dein Name soll nicht ferner genannt werden Abram, sondern Abraham soll dein Name seyn", Stellen, die um so mehr hieher gehören, da Jesus hier offenbar bei der Namengebung die Stelle einnimmt, welche unter dem A. B. Jehova eingenommen hatte und diese alttestamentlichen Namengebungen vor Augen hat. Zu vgl. ist übrigens Matth. 16, 17. 18, wo Jesus ebenfalls den alten Namen, Simon bar Jona, und den neuen, Petrus sich gegenüber stellt. Für Ἰωνᾶ findet sich in mehreren critischen Hülfsmitteln Ἰωάνου, welches Lachmann vorzieht, in andern Ἰωάννου. Sobald man von der gewöhnlichen Annahme ausgeht, daß in Matth. 16 der Name Jona identisch ist mit dem des Propheten Jona, יוֹנָה,

*) Johannes wechselt absichtlich in den Formen, vgl. V. 39. 42. Die hiesige kehrt in C. 9, 7 wieder. Sonst kommt sie im N. T. nicht vor.

Taube, so wird man diese Lesarten ohne Weiteres verwerfen und ihre Entstehung daraus erklären müssen, daß die minder dreisten Abschreiber aus Ἰωνᾶς machten Ἰωάνης, um es dem bekannteren Johannes mehr anzunähern, die dreisten gradezu so schrieben. Ein Widerspruch zwischen Matthäus und Johannes in Bezug auf den Namen von Petri Vater ist von vornherein kaum zu denken und die zahlreichen und wichtigen Zeugnisse für die Schreibung Jona erhalten durch diese Erwägung verstärkte Bedeutung. Aber jene Annahme unterliegt gegründeten Bedenken und es stellt sich als überwiegend wahrscheinlich heraus, daß der Name Jonas bei Matthäus mit dem Namen des Propheten nichts zu thun hat, vielmehr eine bloße Abkürzung aus dem Namen יהוחנן ist. 1. Schon das muß auffallen, daß der Name Jona, Taube, sonst im ganzen A. T. nicht vorkommt. Dies ist um so mehr von Bedeutung, da auch sonst Prophetennamen vorliegen, die dem allgemeineren Gebrauch entzogen waren, Habakuk, Maleachi, Haggai, ein Umstand, der sich daraus erklärt, daß diese Namen nicht solche waren, die den Betreffenden bei der Geburt beigelegt wurden, sondern heilige und Amtsnamen, die sie später annahmen. Auch der Name Jona, Taube, war zu solchem heiligen Gebrauche trefflich geeignet. 2. Es konnte von vornherein nicht anders seyn, als daß ein so langer Eigenname wie Jehochanan mancherlei Abkürzungen erlitt, um so mehr da dieser Name besonders häufig war: schon im A. T. kommt eine ganze Anzahl Jehochanans vor. Wir finden auch wirklich solche Abkürzungen vor. In 2 Chron. 28, 12 wird bei den LXX der Name Jehochanan durch Ἰωάνης wiedergegeben, in Luc. 3, 30 geht der Name Ἰωνάν ohne Zweifel auf Jehochanan zurück, ja in 2 Kön. 25, 23 findet sich das Ἰωνά selbst. Hiernach nun wird man in Matth. 16 den Accent ändern und annehmen müssen, daß der Name von Simons Vater mit dem des Propheten Jonas nichts zu thun hat. Ob bei Johannes der Name auch Ἰωνά geschrieben war, wie bei Matthäus, oder ob Johannes die der ursprünglichen Form des Eigennamens näher kommende Ἰωάνου gebrauchte, kann man dahin gestellt seyn lassen. — Jesus sagt nicht zu Simon: du bist Petrus, wie er zu Nathanael spricht: siehe da ein Israelit u. s. w., sondern du

wirst Petrus genannt werden, du wirst dich in Zukunft als solcher kund geben. Calvin: Christus Simoni nomen imponit, non, ut fieri solet inter homines, ex praeterito aliquo eventu, vel ex eo, quod jam cernitur: sed quia Petrum facturus ipsum erat. Freilich war schon in der natürlichen Begabung des Petrus eine Grundlage vorhanden für das, was er durch Gottes Gnade werden sollte. Bei dem Felsen, כֵּיפָא, kommt hier die Festigkeit in Betracht, vgl. Ezech. 3, 9: „Wie Edelstein, fester denn Fels, mache ich deine Stirn, du sollst dich nicht fürchten vor ihnen und nicht erbeben vor ihrem Angesichte", und den Gegensatz von Fels und Sand in Matth. 7, 24—26. Zur Zeit, da Johannes schrieb, hatte sich diese Weissagung schon vollkommen bewährt, Petrus hatte schon bis zum Märtyrertode seine Felsennatur kundgegeben. Der Fall des Petrus bildet keine Instanz gegen dieselbe. Er würde nicht in eine so schwere Versuchung geführt worden seyn, wenn er nicht die Kraft gehabt hätte sie, wenn auch Anfangs unterliegend, zu bestehen. Daß sich die Felsennatur gleich nach dem Falle wieder bewähren werde, sagt der Herr ausdrücklich voraus, Luc. 22, 32: καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου. Wer seine Brüder stärken und befestigen soll, muß selbst durch Festigkeit und Character vor ihnen ausgezeichnet seyn. Die Versuchung des Petrus hat vielmehr seine Felsennatur zu ihrer Voraussetzung. Er sollte durch sie von den Schatten befreit, von den Flecken gereinigt werden, die solcher Eigenthümlichkeit beiwohnen, von dem Selbstvertrauen, von dem Mangel an Demuth, von dem vorschnellen Zufahren, von dem lieblosen Richten. Uebrigens steht diese Namengebung in gleichem Verhältniß mit dem, was unter dem A. B. bei Abraham, Isaac, Israel, Josias, Kores geschah. Was unter dem A. T. Jehova, das thut hier Jesus. — Noch müssen wir das Verhältniß unserer St. zu Matth. 4, 18—22 ins Auge fassen. Im Allgemeinen hat schon Luther dies richtig bestimmt. „Johannes der Evangelist redet nicht vom Berufe der Apostel, sondern daß sie allein geselliger Weise sich zu Christo gethan haben und mit ihm umgegangen sind, dieweil er sich freundlich zu den Leuten gesellt. — — Gehen auch wieder weg, kehren

wieder zu Hause, als sie Freundschaft und Bekenntniß mit ihm gemacht haben, und sind noch nicht Christi Jünger geworden oder dazu berufen. Aber hernach kommt Christus an das Galiläische Meer, wandelt da umher und beruft sie zu seinen Aposteln. — — Johannes redet auch diesmal nicht vom Beruf, sondern allein von der Kundschaft, wie Christus ein leutseliger Mann gewesen sey, der mit jedermann Freundschaft gemacht habe, daß die Leute gern mit ihm umgingen. Matthäus aber redet allein vom Berufe der Apostel, lässet ihre Kundschaft, davon Johannes sagt, anstehen." Man wendet ein, daß schon hier die Jünger zur beständigen Nachfolge Christi berufen werden, erhelle aus C. 2, 2. 12. Aber man hat keine Berechtigung ohne Weiteres zu generalisiren, was dort gesagt wird. Die St. schließen nicht aus, daß die Jünger zugleich ihrem Berufe oblagen und ab und zu gingen und kamen. Nicht einmal in Matth. 4, 18—22 liegt, daß die Jünger von da an ihren niederen Beruf völlig aufgaben und beständig um Jesum oder auf sein Geheiß thätig waren. Man hat dies nur angenommen, weil man die Beziehung dieser St. auf Ezech. 47, 1—12 verkannte, welche Weissagung hier gleichsam in Scene gesetzt werden sollte. Um darauf hinzuweisen, daß sie in der Erfüllung begriffen sey, mußten die Jünger sofort ihre Thätigkeit abbrechen, mit der wir sie ja später, und noch nach der Auferstehung wieder beschäftigt sehen. Nach der Weissagung des Ezechiel, einer der merkwürdigsten des A. T., soll das schlechte Wasser des todten Meeres, der Welt, durch das Wasser, das aus dem Heiligthum kommt, gesund gemacht werden. „Und es geschieht — heißt es in V. 9. 10 — alles lebende Wesen, davon es wimmeln wird überall, wohin der Doppelfluß (s. v. a. der starke Fluß) kommt, wird leben und es werden der Fische sehr viel, denn es kommen dorthin diese Wasser und sie werden geheilt. Und es geschieht, stehen werden an ihm (dem todten Meere, dem Symbol der in Sünden erstorbenen und verdorbenen Welt) Fischer von Engedi an bis Eneglaim, ausbreiten wird man die Netze dort; aller Arten werden die Fische seyn, wie die Fische des großen Meeres, ihrer sehr viel." Auf dieser Weissagung ruht wie unsere Begebenheit, so auch der nach Luc. mit ihr verbundene wunderbare

Fischzug des Petrus, in dessen Ausdeutung der Herr sagt: „von nun an wirst du Menschen fangen“, Luc. 5, 10, der wunderbare Fischzug des Petrus nach der Auferstehung, Joh. 21, das Gleichniß von dem Netze, das ins Meer geworfen wird und womit man allerlei Gattung fängt. Uebrigens hat Matth. 4, 18—22, weit entfernt dem hier Erzählten zu widersprechen, in mehrfacher Beziehung dasselbe zur Voraussetzung. Bei Johannes handelt es sich noch nicht um die Wirksamkeit, den apostolischen Beruf, sondern einzig und allein um die Anknüpfung eines persönlichen Verhältnisses, das Verhältniß des Jüngers zu dem Meister, V. 39. Dies letztere muß nothwendig der Berufung zur Wirksamkeit vorangegangen seyn, von der bei Matthäus allein die Rede ist. Die Anrede an Simon Petrus und Andreas δεῦτε ὀπίσω μου καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων wäre eine abentheuerliche, wenn nicht schon früher ein Verhältniß zwischen ihnen und Christo angeknüpft worden. Nach dieser Seite tritt Johannes ergänzend ein. Daß damals das Band nicht zuerst geknüpft wurde, erhellt auch aus der Bereitwilligkeit, mit der Johannes und Jakobus das Schiff verlassen und ihren Vater und Christo nachfolgen. Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον: den Schlüssel für die Entstehung dieses Beinamens gibt Matthäus nicht und doch ist ein solcher Schlüssel erforderlich. In C. 16, 18 ist Simon schon Petrus. Endlich, auch darin zeigt sich freundliche Zusammenstimmung, daß dieselben drei Jünger, welche hier zuerst zur Nachfolge Christi berufen werden, dort auch diejenigen sind, an welche zuerst der Ruf zur apostolischen Wirksamkeit ergeht, neben ihnen nur noch der Bruder des Johannes Jakobus, den wir als seinen unzertrennlichen Gefährten zu denken haben. Es ist sehr natürlich, daß die zuerst als Jünger berufenen auch zuerst zu Menschenfischern erwählt werden, daß der Herr sie grade auswählt, da er die bevorstehende Erfüllung der Weissagung Ezechiels ankündigen will.

Es folgen nun in V. 44—52 die Ereignisse des vierten unter den sieben merkwürdigen Tagen, die Berufung des Philippus und Nathanael.

V. 44. „Am folgenden Tage wollte er nach Galiläa aus=

ziehen, und findet Philippus und spricht zu ihm: folge mir. V. 45. Es war aber Philippus von Bethsaida, aus der Stadt des Andreas und Petrus." In dem ἠθέλησεν liegt, daß Jesus die Reise noch nicht angetreten hatte, sondern im Begriffe war sie anzutreten. Die wirkliche Abreise erfolgte sogleich nach der Berufung des Philippus. Dieser war ohne Zweifel schon durch Andreas und Petrus vorbereitet worden. Darauf hinzudeuten scheint der Zweck der Notiz in V. 45 zu seyn. Wäre nicht in solcher Weise schon die Brücke zwischen Philippus und Christo geschlagen gewesen, so hätte der erstere mit dem Worte Christi: „folge mir", womit er sogleich begrüßt wurde, nichts anfangen können. Philippus hatte gewiß auch eine Pilgerfahrt an den Jordan zu dem Täufer gemacht. Andreas und Petrus hatten ihm die frohe Botschaft mitgetheilt und ihn veranlaßt sich an dem Orte einzustellen, von dem sie mit Jesu nach getroffener Abrede den Rückweg nach Galiläa antreten wollten. Die Formel ἀκολούθει μοι bezieht sich zunächst auf den äußeren Anschluß. Dies zeigt besonders deutlich Matth. 9, 9, wo es, nachdem Jesus zu Matthäus gesprochen: ἀκολούθει μοι heißt: καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ, vgl. Luc. 5, 28. Dann steht die Formel aber auch von geistiger Nachfolge, Matth. 16, 24. Joh. 8, 12. 12, 26. 21, 19. 22 (dort von gleichem Ergehen), Apoc. 14, 4. Im A. T. kommt das *nachwandeln* mehrfach vor von dem Verhältnisse zu Gott und zu den Götzen, z. B. 5 Mos. 13, 5: „hinter dem Herrn eurem Gott sollt ihr wandeln und ihr sollt ihn fürchten und seine Gebote bewahren und auf seine Stimme hören und ihm dienen und ihm anhangen", vgl. 1, 36. 4 Mos. 32, 11. 12. Hier nun bezieht sich das ἀκολούθει μοι zunächst auf die äußere Nachfolge. *Denn es steht in unverkennbarer Beziehung auf das vorhergehende*: er wollte nach Galiläa abreisen. In dem Gefolge Christi finden wir die ersten Jünger in C. 2, 11. 12. Doch ist hinter der Aufforderung zur leiblichen Nachfolge die zur geistigen verborgen, welche der alleinige *Zweck* der äußeren ist. Eben deshalb liegt in dem ἀκολούθει μοι nicht, daß die äußere Nachfolge eine durchaus ununterbrochene seyn soll. Sie wird nur insoweit verlangt, als es für den Zweck erforderlich

war. Philippus wußte nach dem Bemerkten schon von Christo, das ἀκολούθει μοι aber gab die Lebensentscheidung. Jesus bewährte sich als der Herzenskündiger, als der, der da wußte, was in dem Menschen war, C. 2, 25, dadurch, daß er das ἀκολούθει μοι bei der ersten Begegnung zu einem persönlich Unbekannten sprach. Zu der Zeit, da Johannes schrieb, hatte sich das Urtheil über die Persönlichkeit des Philippus, auf dem das ἀκολούθει μοι beruhte, schon als begründet bewährt. Noch ist zu bemerken, daß das ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν hier zurückweist auf das: τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην in Matth. 3, 13. Ferner, daß es zwar ein doppeltes Bethsaida gab, eins in Galiläa und eins auf der Ostseite des Jordan, Luc. 9, 10, daß es aber unnöthig war dies Bethsaida als das Galiläische zu bezeichnen, weil dies als die Heimath des Petrus allgemein bekannt war.

V. 46. „Philippus findet Nathanael und spricht zu ihm: Von dem Moses schrieb in dem Gesetze und die Propheten, den haben wir gefunden, Jesum den Sohn Josephs, aus Nazareth." Wo Philippus den Nathanael fand, ist nicht gesagt. Aber da die Thatsache noch dem Tage der Abreise nach Galiläa angehört (mit vollem Rechte sagt Lampe: Inventionem hanc eodem die contigisse, quo Philippus vocatus erat, nexus temporum in nostro Evangelista requirit), so ist nicht anzunehmen, daß Philippus den Nathanael erst in seiner Heimath Kana (C. 21, 2: Ναθαναὴλ ὁ ἀπὸ Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας) antraf. Auch daß Philippus den Nathanael findet, führt auf ein Zusammentreffen an einem fremden Orte, nicht auf einen Besuch in seiner Heimath. Und der Feigenbaum in V. 49 kann kaum ein solcher seyn, der die eigne Wohnung Nathanaels beschattete. Denn dann könnte, was Jesus in V. 49 sagt, aus einer Combination geflossen seyn, und würde nicht einen so tiefen Eindruck auf Nathanael gemacht haben. Wahrscheinlich war auch Nathanael, zu dem Kreise der durch Johannes Angeregten gehörend, auf dem Rückwege vom Jordan zu seiner Heimath. Er war früher abgereist als Jesus mit seinen Gefährten und irgendwo unterweges, seitwärts vom Wege, eingekehrt. Philippus, der seinen Reiseplan kannte, sucht

ihn, seine Reisegesellschaft verlassend, dort auf, um ihm die frohe Botschaft mitzutheilen, die er bei sich nicht bergen kann, so tief ist sein Herz davon ergriffen. Die Identität Nathanaels mit dem Apostel Bartholomäus wird jetzt allgemein angenommen. Sie beruht auf folgenden Gründen. Die Berufung Nathanaels erfolgt hier mitten unter lauter Aposteln. Ebenso erscheint er in der Umgebung von Aposteln auch in C. 21, 1. 2. Die drei ersten Evangelisten gedenken nie des Nathanael, Johannes nie des Bartholomäus. Bei Johannes erscheint Nathanael in Verbindung mit Philippus; bei den drei ersten Evangelisten wird mit Philippus Bartholomäus zusammengenannt und zwar so, daß Philippus voransteht, vgl. Matth. 10, 3, der Philippus und Bartholomäus zu einem Paare verbindet und ihnen dieselben Apostel vorangehen läßt, die auch hier vor Philippus und Nathanael berufen werden, außer ihnen nur noch den Jakobus: Simon, Andreas — Jakobus Johannes — Philippus Bartholomäus. Einen Grund für die Identität bietet auch noch Act. 1, 13 dar. Dort ist Bartholomäus mit Matthäus verbunden. Der Grund dieser Abweichung von den Apostelverzeichnissen in den Evangelien, auch dem des Lucas selbst, 6, 14, vgl. Mrc. 3, 18, kann kaum ein anderer seyn als der, daß der eigentliche Name des Bartholomäus, Nathanael, mit dem Namen des Matthäus gleichbedeutend ist, beide Namen entsprechen dem Griechischen Theodor, Gottesgabe. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Bartholomäus mit Philippus blickt auch hier durch. Bartholomäus ist von Philippus nur durch den einzigen eingeschobenen Thomas getrennt. Nehmen wir noch hinzu, daß Bartholomäus, der Sohn des Tholmai, gar kein eigentlicher Eigenname ist, so kann in Bezug auf die Identität kein Zweifel seyn. Es ist aber gewiß nicht zufällig, daß grade der sinnige Johannes den bedeutsamen und sich eben hier bewährenden Namen Nathanael gebraucht. Den Grund, weshalb die ersten Evangelisten sich seiner nicht bedienten, bietet die Thatsache dar, daß schon im A. T. sieben verschiedne Personen den Namen Nathanael führen. Ein so häufiger Name erschien zur Kennzeichnung der Person, auf die es in den Apostelverzeichnissen zunächst ankam, nicht als hinreichend. — Wenn Philippus

Jesum als den bezeichnet, von dem Moses im Gesetze und die Propheten geschrieben haben, so haben wir hier wahrscheinlich einen Nachklang der Unterweisung, welche Jesus seinen beiden ersten Jüngern in jener längeren Unterredung V. 40 ertheilt hatte und die von ihnen auf Philippus gekommen war. Es wird auch von jener Unterredung wohl gelten was in Luc. 24, 27 geschrieben steht: καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διηρμήνευεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ. Wenn Jesus den Juden in Joh. 5, 46 vorhält: εἰ ἐπιστεύετε Μωϋσῇ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψε, so läßt sich erwarten, daß er auch bei seinen Jüngern vor allen anderen Mitteln der Ueberzeugung dieses angewandt haben wird. Aus Moses hat Philippus (und Derjenige, auf den seine Aussage zurückweist) ohne Zweifel vorzüglich die St. 5 Mos. 18, 15—19 im Auge. Denn eine persönlich Messianische Weissagung enthält außer dieser St. nur 1 Mos. 49, 10, und die Merkmale des Schilo waren bei Jesu viel weniger deutlich vorhanden, wie die des Propheten. Auf diese St. führt auch die Hervorhebung des Moses, welcher bei 1 Mos. 49, 10 viel weniger betheiligt ist, und die des Gesetzes. Endlich grade diese St. wurde damals in der Regel Messianisch erklärt und zog vielfach die Aufmerksamkeit auf sich, vgl. zu V. 21. — Der Plural: wir haben gefunden, zeigt daß Philippus sich als Theil eines Ganzen gläubiger Bekenner weiß. Wenn Philippus Jesum als den Sohn Josephs, aus Nazareth bezeichnet, so soll er damit nach der gangbaren Ansicht zeigen, daß er Jesum noch nicht als Sohn Gottes kennt*) und nichts von der Geburt in Bethlehem weiß. Von dieser Auffassung aus bemerkt Anton: „Jesus war weder Josephs Sohn noch von Nazareth gebürtig. Was denn nun diesen Leuten noch fehlte an Erkenntniß, das gab sich bald und indeß warf sie der Herr nicht weg." Allein nothwendig ist diese Auffassung nicht. Als Sohn Josephs betrachtet Jesum auch

*) Beza: haeret adhuc in ipsis elementis, quomodo Messias esse potest Jesus et filius Joseph? Si enim filius esset Joseph, in peccatis conceptus et natus esset et per consequens non potest nos a peccatis nostris liberare.

Matthäus, indem er sein Geschlecht durch Joseph auf David zurückführt, und Jesus muß wohl Sohn Josephs seyn, weil sonst die Weissagung des A. T., die so nachdrücklich sein Geschlecht auf David zurückführt, in einem wesentlichen Puncte irrig sein würde. Joseph war, wenn auch nicht der leibliche doch der Nährvater Christi, durch welchen dieser in die Gemeinschaft des Davidischen Stammes aufgenommen und eingefügt wurde. Daß Jesus Sohn Josephs ist, konnte man nur verkennen, indem man die Paternität sehr oberflächlich blos auf die leibliche Seite beschränkte. „Aus Nazareth" war Jesus trotz seiner Geburt in Bethlehem. Hier, wo es sich zunächst nur um die äußere Orientirung, um die Kennzeichnung der Person, um die beste Weise handelte einen Irrthum in Bezug auf dieselbe auszuschließen, kam weder die Erzeugung Jesu durch den Heiligen Geist in Betracht und seine verborgene Gottheit, noch der vorübergehende Aufenthalt seiner Eltern in Bethlehem. Nöthigen aber die Worte nicht zu der gangbaren Auffassung, so wird man billig Bedenken tragen müssen sich ihr anzuschließen. Philippus kann sich schwerlich Jesum als bloßen Sohn Josephs gedacht haben; er gehörte ohne Zweifel zu dem Kreise der Jünger des Täufers, welcher das übermenschliche Wesen des Messias so nachdrücklich betonte; er hatte so eben die Unterweisung des Andreas und Johannes empfangen, welche Christus schon mit seinem zweiten Worte ἔρχεσθε καὶ ἴδετε auf seine göttliche Natur hinwies, welche ihnen zu erhärten nach allen Analogien ein Hauptgegenstand des Gespräches mit ihnen war; das ἔρχου καὶ ἴδε, welches Philippus in V. 47 zu Nathanael spricht, in Beziehung auf jenes ἔρχεσθε καὶ ἴδετε des Heilandes, zeigt, daß er die ihm äußerlich zugekommene Lehre in sein Inneres aufgenommen hat. Bei dem zweiten Puncte liegt die Unrichtigkeit der gangbaren Ansicht noch deutlicher am Tage. Die „Propheten", auf welche Philippus sich ausdrücklich beruft, verkünden so bestimmt und deutlich die Geburt des Messias in Bethlehem, und in der damaligen Jüdischen Theologie war dieser Punct so ins Klare gestellt, vgl. Matth. 2, 4. 5, daß Philippus unmöglich die Ueberzeugung aussprechen konnte in Jesu den Messias gefunden zu haben, wenn er Nazareth für seinen Geburtsort hielt und

nicht blos für seinen Wohnort, den Ausgangspunct für die Reise, auf der er sich jetzt befand.

V. 47. „Und Nathanael sprach zu ihm: Kann wohl aus Nazareth etwas Gutes seyn? Spricht Philippus zu ihm: komm und siehe.“ Auf Mißverstand der Worte Nathanaels beruht die Bemerkung, er und mit ihm wohl die öffentliche Meinung habe das Städtchen für unsittlich gehalten — schon Bengel: itaque multi ibi erant improbi. Es ist nicht die Rede von einem guten Menschen, sondern von einem guten Dinge, von einer großartigen, dem Volke Gottes heilbringenden Erscheinung, von solch einem Gute, wie der Sohn Gottes, der König Israels. Zu vgl. ist Jes. 52, 7: „Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der Friede ansagt, Gutes verkündigt“, מבשר טוב, Röm. 10, 15: τῶν εὐαγγελιζομένων τὰ ἀγαθά. Nathanael geht von dem Vorurtheile des natürlichen Menschen aus, daß die Größe eine natürliche Grundlage haben müsse. Es gehört ein tief in Gott gegründeter Geist dazu um das Große ohne Anschluß an ein menschlich Großes unmittelbar vom Himmel zu erwarten, um von Herzen einstimmen zu können in Ps. 113, 5. 6: „Wer ist wie der Herr unser Gott, der sich so hoch setzet und so tief siehet (seine Lust an dem Kleinen, Niedrigen, Verachteten hat). Er ziehet aus dem Staube auf den Geringen, aus dem Kothe erhöhet er den Dürftigen.“ Auf dieser Sinnesart des natürlichen Menschen beruht die prophetische Verkündung, daß Gott vor der Erscheinung des Heiles alles natürlich Große und Hohe aus Israel tilgen werde, damit der Ruhm seiner Barmherzigkeit ihm ungeschmälert bleibe, Christol. 1 S. 600. In Nazareth nun, dem kleinen verachteten Ort in dem verachteten Galiläa (7, 52), durch keine Begebenheit aus der Vorzeit geheiligt, nicht genannt im A. T., auch nicht bei Josephus, vielleicht erst nach der Rückkehr aus dem Exile gegründet, vielleicht noch mit einer besondern Schmach behaftet, war nichts vorhanden, was irgend eine natürliche Basis für die Größe des Messias abgeben konnte; wer eine solche haben wollte, der mußte nothwendig den Blick nach Jerusalem wenden, das wenigstens prachtvolle Ruinen früherer Größe darbot. Mußte der Messias laut der Weissagung

auch in Bethlehem geboren werden, so durfte er doch von dort nicht nach dem armseligen Nazareth, er mußte, wie sein Ahnherr David, nach Jerusalem ziehen. Uebrigens ist, was Nathanael sagt, kein ernstlicher Einwand, sondern nur Ausdruck der Verwunderung über die seltsamen Wege Gottes, wie sich das schon in der Form ausspricht: er behauptet nicht, aus Nazareth könne nichts Gutes kommen, sondern er fragt nur. P. Anton: „Er fragt also, nicht daß er wolle darauf bestehen, sondern er hatte noch so eine offensiunculam. Sollte wohl von Nazareth können was Gutes kommen? Das wäre was seltsames! Es ist ein großer Unterschied zwischen solchen Vorurtheilen, die da beruhen blos auf einem statu calamitoso und zwischen solchen, die sich finden bei einem statu malitioso, da der Mensch malitieux ist, einen dolum darunter hat und nur deswegen ein praejudicium suchet, damit er sich von Christo möge mit einem Scheine losmachen. Das ist Malice. Solche Malice war bei Nathanael nicht." Luther: „Es ist Nathanael ein gut alber Schaaf, spricht: was kann von Nazareth Gutes kommen? Wenns von Jerusalem käme, oder sonst aus einer großen Stadt Juda, so möchte man es glauben." Luther entwickelt, wie Christi Verfahren in der ersten Berufung seiner Jünger mit diesem Vorurtheil Nathanaels in Widerspruch stehe: „Er ziehet umher am Jordan durch die elenden Städte und Flecken, und klaubt ihm aus dem ganzen Volke Israel diejenigen, so er für die Besten ansieht, und ihm wohlgefallen, daß sie ihm zu seinem Reiche dienen sollen. Er liest zusammen arme Fischer und gute grobe Tölpel, fordert nicht zu sich die Gewaltigen, gleich als könnte er sonst nicht sein Reich bestellen, wenn er solche geringe Leute nicht hätte. Und das thut er Alles darum, damit wer hoch, stark, klug und gewaltig ist in der Welt, nicht gedächte, sie wärens allein, die in das Reich Christi gehörten, und liefen über die Andern her mit Füßen; sondern er wollte ein Reich und Regiment stiften und gründen, das lauter auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit stände. Also ist das Reich erbauet und bis daher erhalten. Er fragt nicht viel nach großen Königen oder gewaltigen Herrn und großem Wesen, welches sonst auf Erden gilt." — Daß die Antwort des Phi-

lippus: komm und siehe, auf das Wort Christi in V. 40 zurückweist, bemerkten wir schon.

V. 48. „Jesus sah Nathanael kommen zu sich und sagt von ihm: siehe da wahrhaftig ein Israelit, in welchem kein Falsch ist.“ Jesus, indem er von solchen redet, welche wahrhaftig Israeliten sind, „theilet das Volk Israel in zwei Haufen“, wie Luther sagt. In solcher Scheidung war schon das A. T. vorangegangen. In Ps. 73, 1 heißt es: „Nur gut ist Gott Israel, denen die reinen Herzens sind.“ „Das näher bestimmende: gegen die reinen Herzens, zeigt, daß der S. unter Israel nur die Auswahl versteht, die wahren Israeliten, mit Ausschluß des falschen Samens, Jes. 57, 4, der Seelen, die nach dem Ausdrucke des Gesetzes ausgerottet sind aus ihrem Volke, wenn sie sich auch noch äußerlich in seiner Mitte befinden.“ Nach Ps. 24, 6 sind Jakob nur, die das Antlitz des Herrn suchen, diejenigen, die ein Leben des Gebetes führen. Im N. T. ist diese Scheidung weit verzweigt. Nach Röm. 9, 6 sind nicht alle, die von Israel, auch Israel, nach Röm. 2, 28. 29 besteht das Wesen eines „Juden“ nicht in der äußeren Beschneidung, sondern es gehört dazu nothwendig die Beschneidung des Herzens, in 1 Cor. 10, 18 werden die Juden der Gegenwart als Israel nach dem Fleische bezeichnet, im Gegensatze gegen das wahrhaftige geistliche Israel, ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ, Gal. 6, 16, welches sein schon unter dem A. B. vorhandnes Daseyn in der christlichen Kirche fortsetzt. Das Leibliche kann für das Volk Gottes nur untergeordnete Bedeutung haben. Sein Wesen liegt auf dem Gebiete des Geistes. Daß statt Ἰσραηλίτης auch stehen könnte Ἰουδαῖος zeigt Röm. 2, 28. 29, zeigt auch Ps. 24, 6, wo die, welche Gott nicht suchen, von Jakob ausgeschlossen werden. Der Unterschied des wahrhaftig und nicht wahrhaftig findet bei allen Bezeichnungen des Volkes Gottes statt. Doch ist allerdings Ἰσραηλίτης die hier passendste Bezeichnung. Der Name Israel wurde dem Stammvater von Gott selbst beigelegt in Folge der höchsten Bewährung in dem eigenthümlichen Wesen des Volkes Gottes, welches das ist, im Gebete mit Gott zu ringen und obzusiegen. Er wurde in Folge dieses Ursprungs der höchste, der eigentlich theologische

Name des Volkes. Er war also derjenige Name, welcher in sich selbst schon einen Protest enthielt gegen diejenigen, welche den Anspruch auf die Prärogativen des Volkes Gottes erhoben ohne mit ihm in einem andern Zusammenhange zu stehen als in dem der leiblichen Abstammung. — Worin das Wesen eines wahrhaftigen Israeliten besteht, weshalb er Nathanael als einen solchen bezeichnet, darauf weist der Herr hin in den Worten: ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι. Man wird in diese Worte nichts hineinlegen dürfen, wodurch Nathanael ausgeschlossen wird von dem Lamme Gottes, das der Welt Sünde trägt. Man wird ferner von vornherein erwarten, daß der Heiland auf eine Stelle des A. T. zielt, in welcher von δόλος frei zu seyn als zu dem eigenthümlichen Wesen des Volkes Gottes gehörig erscheint. Beiden Anforderungen wird genügt durch die Annahme, daß Jesus hier speciell Ps. 32, 2 vor Augen hat und darauf hinweist, wo derjenige selig gepriesen wird, „in dessen Geiste kein Trug ist", LXX: μακάριος ἀνὴρ, ᾧ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν, οὐδέ ἐστιν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ δόλος. „Worin der Trug bestehe, darüber gibt das Folgende uns näheren Aufschluß. Als Ausfluß desselben erscheint dort das verschweigen, das nicht kund thun, das bedecken der Schuld, das nicht bekennen der Vergehungen. Der Trug, die innere Unwahrheit, welche die Sünde abläugnet, verringert, beschönigt, entschuldigt, ist dasjenige, was so wenige zu dem von David hier gepriesenen Glücke der Sündenvergebung gelangen läßt, die nur für die erkannten und bekannten Sünden gewährt wird." Wird der δόλος so aufgefaßt, so steht unser Ausspruch in trefflichem Zusammenhange mit der Hinweisung des Täufers auf das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt. Die Freiheit von Trug in diesem Sinne macht die Sündenvergebung nicht überflüssig, sondern ist die Bedingung zu ihr zu gelangen. Der δόλος in diesem Sinne war damals die Grundkrankheit des Volkes. Nathanael, als ein solcher in dem kein δόλος, war das Gegentheil eines Pharisäers, welche δόλος übend ihre wahre Beschaffenheit vor sich und Anderen verbergen, als ὑποκριταί, Matth. 6, 16, vgl. Matth. 23, 27: ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν

ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας. Der Trug gibt sich darin zu erkennen, daß man sich im Gegensatze gegen die wirkliche Beschaffenheit des Herzens selbst rechtfertigt, Luc. 16, 15. Der Zöllner war frei vom Truge, da er sprach: Gott sey mir Sünder gnädig, der Pharisäer war voll von Trug, da er sprach: Gott, ich danke dir, daß ich nicht bin wie die übrigen Menschen.*) Mit Recht bemerkt Lampe, Jesus wolle zugleich characterem hunc veri Israelismi statim tum ab initio discipulis suis inculcare in aetate tam perversa. Indem Jesus mit fester Gewißheit diese verborgene Eigenschaft des Herzens bei Nathanael erkannte, die von der Heuchelei so täuschend nachgemacht werden kann, gab er sich als den Herzenskündiger zu erkennen, zum Trost für alle aufrichtigen, zum Schrecken für alle unlautern Gemüther. Quesnel: „Das Licht Jesu Christi durchdringt Alles. Das ist der Trost des Einfältigen, indem er die Aufrichtigkeit ihres Herzens kennt, und das muß der Schrecken seyn für die doppelten und falschen Herzen, indem die Doppelheit und die Künste ihres Geistes ihm nicht verborgen seyn können."

V. 49. „Spricht zu ihm Nathanael: woher kennst du mich? Antwortete Jesus und sprach zu ihm: ehe dich Philippus rief, da du unter dem Feigenbaume warst, sah ich dich." In der Frage des Philippus liegt schon die aufdämmernde Erkenntniß von dem übermenschlichen Wesen Jesu. Dieser beantwortete die Frage nicht direct, sondern durch Vorlegung einer Thatsache, aus welcher die Antwort entnommen werden konnte. Daß seine Aussage nicht aus menschlichem, physiognomischem und psychologischem Scharfblicke geflossen ist, zeigt er dadurch, daß er sich mit einer Situation Nathanaels als bekannt erweist, die er menschlicher Weise gar nicht kennen konnte. Als Philippus den Nathanael

---

*) Treffliche Bemerkungen über das: in dem kein Falsch ist, gibt Augustinus. Er sagt u. A.: Si dolus in illo non erat, sanabilem illum judicavit medicus, non sanum. — Quomodo dolus in illo non erat? Si peccator est, fatetur se peccatorem. Si enim peccator est et justum se dicit; dolus est in ore ipsius. Ergo in Nathanaele confessionem peccati laudavit, non judicavit non esse peccatorem . . . Multi Pharisaei, qui abundabant peccatis, justos se dicebant, et dolum afferebant, per quem sanari non poterant.

rief, befand er sich grade zufällig unter einem Feigenbaume. Der Artikel steht generisch, der Feigenbaum im Unterschiede von einer andern Art von Bäumen. Nathanael befand sich auf der Reise vom Jordan nach Kana. Der Feigenbaum stand ohne Zweifel am Wege, ἐπὶ τῆς ὁδοῦ, Matth. 21, 19, und diente ihm zum Ausruhen. Mit Unrecht hat man aus V. 51 geschlossen, daß ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν nicht zu φωνῆσαι gehöre, sondern zu εἶδόν σε. Daß Jesus Nathanael unter dem Feigenbaume sah, bleibt bestehen, wenn auch das ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν zu dem Vorherg. gezogen wird. Dies ist aber nothwendig, weil sonst die Zeit, da Nathanael unter dem Feigenbaume war, gar nicht näher bestimmt wäre und doch die Bestimmung des Momentes nothwendig zur Sache gehörte. Nathanael war unter dem Feigenbaume, da Philippus ihn rief. Jesus sah ihn dort schon früher, ehe er durch Philippus Kunde von ihm erhielt. Sein Blick ging seinem Boten voran. Das mußte Philippus aufs Höchste frappiren und ihm das Herz öffnen für den Eindruck der göttlichen Hohheit, welcher ihm aus der ganzen Persönlichkeit Jesu entgegenstrahlte. (Quesnel: „Ein Anfang der Gnade, der klein erscheinen kann in den Augen der Menschen, ist fähig uns ganz zu Gott zu ziehen, wenn er sein Licht und seine Liebe in dem Herzen ausbreitet.") Nathanael wußte aus dem Unterrichte des Philippus, daß Jesus sich selbst für den Sohn Gottes erklärte und so mußte die vorliegende Thatsache ihn erinnern an Ps. 139, 1—3: „Herr du erforschest mich und kennest mich. Du kennest mein Sitzen und mein Aufstehen, du verstehest meine Gedanken von ferne. Meinen Weg und mein Lager bemerkest du, und bist vertraut mit allen meinen Wegen." Manchen Ausll. ist die Thatsache so wie sie vorliegt unbequem gewesen, und sie haben daran gekünstelt, um sie mit ihren Voraussetzungen in Einklang zu bringen. Das bloße Sehen erscheint ihnen zu grob, sie substituiren ihm ein innerliches Erkennen. Schon Bengel bemerkt: Admonetur Nathanael de cogitationibus, quas tum habuerit vere Israeliticas et a dolo immunes. Und Lücke sagt: „Was ihn in Erstaunen setzt, ist eben nur, daß Jesus mit einem Blicke auch von ferne ihn innerlich erkannt hat." Von einem innerlichen Erkennen ist aber gar nicht

die Rede. Lücke selbst sagt: „εἶδον gehört nach regelmäßigem Sprachgebrauche auch des N. T. zur Bedeutung des Sehens, nicht des Erkennens." Man wird nicht einmal mit Meyer behaupten dürfen: „Einen gewöhnlichen Juden würde Jesus nicht gesehen haben." Schon die Prophetie des A. T. bietet Analogien für das Sehen im gewöhnlichsten Sinne dar. Samuel läßt sich so tief herab, daß er dem Saul Aufschluß gibt über seine verlorenen Esel, 1 Sam. 9, 20. 10, 2, und über andere an sich ganz gleichgültige Umstände, 10, 3. 4, die ihre Bedeutung nur als Zeichen haben, ihn willig machen sollen der Autorität des Propheten in wichtigen Dingen zu folgen. Den richtigen Gesichtspunct hat völlig schon Luther erkannt, welcher Nathanael zu Christo sprechen läßt: „Dieweil du mich gesehen hast unter dem Feigenbaume sitzen, so wirst du mehr können."

V. 50. „Antwortete Nathanael und spricht zu ihm: Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels." So geringfügig dem Anscheine nach die Thatsache war, so bildete sie doch eine hinreichende Unterlage für das Bekenntniß des Nathanael, und dieser würde in die Zahl derer gehören, welche der Herr bei Lucas in C. 24, 25 als βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν bezeichnet, wenn er nicht durch sie zu solchem Bekenntniß gelangt wäre. An sich freilich konnte eine solche übernatürliche Wissenschaft auch einem Propheten beiwohnen. Die Propheten heißen nicht umsonst Seher und Schauer. Aber hier treten die Erklärungen Jesu selbst und des Täufers hinzu. Eben diesen Erklärungen wurde durch das Zeichen das Siegel aufgedrückt. Man darf aus dem σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ nicht schließen, daß der Ausdruck σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ in abgeschwächter Bedeutung zu nehmen sey, als bloßer Messiasname. (Selbst Luther bemerkt: „Ich halte dafür, daß er ihn einfältiger Weise heißt einen Sohn Gottes, als wir einen frommen heiligen Mann heißen: einen Mann Gottes, daß Nathanael auch also von ihm redet als von einem Propheten.") Das A. T. lehrt auf das bestimmteste, daß der König Israels, der Messias über die menschliche Stufe weit erhaben sey. Diese Lehre ist grade auch in dem Psalme enthalten, in dem die beiden Bezeichnungen des Messias als König und als

Gottessohn zusammen vorkommen und zwar unmittelbar nebeneinander, Ps. 2, 6. 7, und in dem diese beiden Bezeichnungen ihre Wurzel haben. Der Sohn Gottes erscheint in V. 12 als derjenige, dem zu vertrauen Heil bringt, dessen Zorn Untergang, und wird damit über die menschliche Sphäre erhoben: „Küsset den Sohn, damit er nicht zürne und ihr umkommet auf dem Wege, denn bald wird entbrennen sein Zorn, Heil allen, die auf ihn trauen." Zwar will selbst Delitzsch Alles von: „damit er nicht zürne", auf Jehova beziehen. Aber dabei ist die Beziehung auf V. 9 außer Acht gelassen worden, wo Gott zu dem Gesalbten spricht: „Du wirst sie zermalmen mit eisernem Scepter, wie Töpfergeräth sie zerschmeißen." Es liegt am Tage, daß der Sänger die Empörer ermahnt, sich diesem durch den Gesalbten zu vollführenden vernichtenden Zorngerichte nicht auszusetzen, s. v. a. damit er euch nicht zermalme mit dem eisernen Scepter, wie Töpfergeräth euch zerschmeiße. In Jes. 9, 5 führt der große zukünftige König Israels den Namen des Gotthelden, des Helden, welcher Gott, der also unendlich über alle menschlichen Helden erhaben ist. Jesus würde Nathanael nicht den Glauben beilegen, wenn er sich nicht über die rein menschliche Sphäre erhoben hätte. Der Glaube bewegt sich überall auf dem überirdischen Gebiete. Man hat aber von vornherein keinen Grund, die Bedeutung des Bekenntnisses Nathanaels zu dem Sohne Gottes abzuschwächen. Der Mensch wird im A. T. so tief gestellt, daß ein bloßer Mensch nach Israelitischer Anschauung gar wenig gewähren konnte. Was man von dem zukünftigen Könige Israels erwartete, lag weit über die menschliche Sphäre hinaus. Wir befinden uns hier in dem Kreise, der durch den Täufer angeregt war. Dieser aber hatte auf das Stärkste das übermenschliche Wesen des Messias betont: nach mir kommt ein Mann, der vor mir gewesen ist, dem ich nicht würdig bin die Schuhriemen aufzulösen. — Als König Israels erscheint der Messias außer in Ps. 2 und in Jes. 9, 6 auch in Jer. 23, 5. 6: „Siehe Tage kommen, spricht der Herr, und ich erwecke David einen gerechten Sproß, und er herrscht als König und handelt weise und schaffet Recht und Gerechtigkeit im Lande. In seinen Tagen wird Juda mit Heile begabt werden

und Israel wohnet sicher, und dies ist der Name, damit man ihn nennen wird: der Herr unsere Gerechtigkeit." Dann in Sach. 9, 9: „Juble sehr Tochter Zion, jauchze Tochter Jerusalem, siehe dein König wird kommen dir, gerecht und geschützt ist er; elend und reitend auf einem Esel und auf einem jungen Esel, der Eselinnen Füllen." — Wenn Nathanael den Messias als König Israels bezeichnet, so kommt ihm sicher nicht in den Sinn ihm damit ein beschränktes Gebiet anzuweisen. Der König Israels ist vielmehr nach Ps. 2 und Ps. 72, 8 als solcher zugleich König über die ganze Erde. An Israel schließen sich in Folge der Erscheinung seines Königes die Heiden an, vgl. Jes. 2, 3. Sach. 8, 23, besonders aber Jes. 44, 5, wo angekündigt wird, daß in der Messianischen Zeit eine Aufnahme geborner Heiden in das Reich Gottes im großartigsten Maaßstabe stattfinden soll: „Der wird sagen: Jehovas bin ich, und Der wird ausrufen den Namen Jakob, und Der wird schreiben mit seiner Hand: dem Herrn, und des Namens Israels sich rühmen." Dann noch Jes. 56, 3. 6. 7. Ez. 47, 22. 23. Hand in Hand mit der großartigen Einkindung geht die großartige Ausschließung, auf welche der Herr indirect in V. 48 durch die Unterscheidung eines wahren Israel ohne, und eines falschen mit δόλος hinweist. Die Sünder können nach Ps. 1 auf die Dauer nicht bestehen in der Gemeinde der Gerechten, dem Reiche Christi ist es wesentlich die Scheidung zwischen dem wahren und dem falschen Samen vorzunehmen.

V. 51. „Antwortete Jesus und sprach zu ihm: weil ich dir sagte: ich sah dich unter dem Feigenbaume, glaubst du; du wirst Größeres als das sehen." Man hat keinen Grund πιστεύεις fragend zu nehmen. Es ist einfache Aussage. Luther: „Du glaubst an mich um des einigen Werkes und Mirakels willen, daß ich hier stehe, und du weit von mir bist, und hörest daß ich dich gesehen habe und glaubest, daß ich die Person sey, davon die Propheten geweissagt haben." Zu dem μείζω τούτων ὄψει vgl. Ps. 71, 19, wo Israel spricht: „Der du Großes gethan, Gott, wer ist dir gleich", und V. 21: „Du mehrest mein Großes", die großen Thaten, die für mich gethan werden.

V. 52. „Und er sprach zu ihm: Wahrlich, wahrlich ich sage

euch, von nun an werdet ihr den Himmel aufgethan sehen und die Engel Gottes aufsteigend und herabsteigend zu dem Menschensohne." Durch das wiederholte Amen, das sich im A. T. in 4 Mos. 5, 22 findet, wo das des Ehebruches verdächtige Weib auf die Fluchformel antwortet: Amen, Amen, und in Neh. 8, 6, gibt sich Jesus als der „treue Zeuge" Apoc. 1, 5 zu erkennen, als der unbedingt Zuverlässige, der redet was er weiß und bezeugt was er gesehen hat, Joh. 3, 11. Es ist der Ausdruck der entschiedenen Plerophorie, die nur aus der innigsten Gemeinschaft mit Gott fließen kann. Dies doppelte Amen findet sich nur in den Reden Christi bei Johannes. Matthäus, Marcus und Lucas haben die Bedeutung der Wiederholung weniger beachtet. Schon Bengel bemerkt, daß der Unterschied besonders in den Parallelstellen hervortrete, vgl. Matth. 26, 21. 34. Joh. 13, 21. 38. Zu dem: wahrlich wahrlich ich sage euch bemerkt Lampe: „Jesus stellt sich durch diese Formel allen Propheten entgegen, die sich gewöhnlich mit den Formeln כה אמר יהוה oder נאם יהוה auf den Herrn berufen, wodurch sie erklären, daß sie nicht auf eigne Auctorität reden, sondern auf die des Sendenden. Solcher Ausdrucksweise enthält sich der Herr standhaft und sagt immer, Er rede, um anzudeuten, Er sey eben jener Jehova, der durch die Propheten geredet hatte." — In den Worten: von nun an werdet ihr den Himmel geöffnet sehen u. s. w. weist Jesus ganz unverkennbar hin auf das Gesicht von der Himmelsleiter, welches Jakob nach 1 Mos. 28 in Bethel hatte. Dies Gesicht, dessen Ausdeutung gleich darauf von dem Herrn im Worte gegeben wird — die Rede des Herrn bildet den Commentar zu dem Gesichte — wird Jakob nicht als Individuum zu Theil, sondern als dem Haupte und Repräsentanten des erwählten Geschlechtes. Es hat somit seine höchste Wahrheit in Christo. Daß es weit über die Lebenszeit Jakobs hinausgeht, zeigt schon das: „es werden gesegnet in dir alle Geschlechter der Erde." Erst wenn dies eingetreten ist, hat das Gesicht seine Bedeutung völlig bewährt. Der geöffnete Himmel, welcher nach Quesnel bedeutet, daß der Verkehr zwischen Himmel und Erde hergestellt werden soll, ist dem Ausdrucke nach hier und an den übrigen St. des N. T., Matth.

3, 16. Act. 7, 55. 10, 11 zunächst aus Ez. 1, 1, der einzigen Stelle des A. T., wo der Oeffnung des Himmels gedacht wird: „und es geschah im 30. Jahre, da wurden die Himmel aufgethan und ich sah Gesichte Gottes." Die Sache aber ist schon bei jenem Vorgange in der Urzeit vorhanden, wodurch Gottes über seiner Kirche waltende Vorsehung abgebildet wurde. Jakob spricht in 1 Mos. 28, 17: „Dies ist das Thor des Himmels." Wenn es heißt: Von nun an werdet ihr den Himmel geöffnet sehen, so weist Christus uns hin auf das Elende und Jämmerliche unsers Zustandes vor ihm und ohne ihn. Den Himmel verschlossen zu haben, das ist für den Menschen so gewiß der tiefste Jammer, als er nach Gottes Bilde geschaffen ist und somit nur in der Gemeinschaft mit seinem Urbilde seine Seligkeit haben kann. — In unmittelbarem Zusammenhange mit der Oeffnung des Himmels steht das Aufsteigen und Herabsteigen der Engel. Auffallend ist, daß das Aufsteigen dem Herabsteigen vorangeht. Dies weist offenbar zurück auf die Grundst. 1 Mos. 18, 12: „Und siehe da die Engel Gottes aufsteigend und herabsteigend auf ihn." (Daß der Leiter in der Grundst. hier nicht gedacht wird, zeigt daß sie keine selbstständige Bedeutung hat, nur als Mittel zum Zwecke in Betracht kommt und nur der Vision als solcher angehört.) Jede Erklärung der Thatsache ist somit von vornherein abzulehnen, die nicht zugleich auf die Grundst. paßt. Wird dies beachtet, so wird man den Grund der Voranstellung des Aufsteigens nur darin suchen dürfen, daß die Engel in natürlicher Folge zuerst die Anliegen zu Gott emportragen und dann die Erhörung und Hülfe herabbringen. So Luther: „die lieben Engel führen unser Gebet hinauf gen Himmel und bringen uns wiederum die Botschaft, unser Gebet sey erhört." Dem „aufsteigen" entspricht es, wenn in Apoc. 8, 3. 4 ein Engel den Weihrauch der Gebete der Gläubigen auf dem Altar darbringt, dem „herabsteigen" entspricht es, wenn der Engel in V. 5 im Auftrage Gottes Feuer auf die seine Gemeinde verfolgende Erde herabwirft. — Lücke bemerkt: „Wer die Stelle aus den Engelerscheinungen bei der Geburt, dem Tode, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu verstehen will, versteht sie nimmer." Und doch sieht

jeder, daß diese Thatsachen unter dem vorliegenden Ausspruche mit begriffen sind. Eben weil diese Thatsachen vorliegen, können die Engel hier unmöglich ohne Weiteres „Symbol der ununterbrochenen Offenbarung Gottes, der lebendigsten, innigsten Gemeinschaft zwischen Gott und dem Messias" seyn. Auf der andern Seite liegt klar vor, daß man den Ausspruch Jesu auf jene Engelerscheinungen nicht beschränken darf. Schon daß wir in der Grundstelle eine Vision vor uns haben, weist darauf hin, daß man zwischen dem Gedanken und seiner Form wird unterscheiden müssen. Das Richtige ist folgendes. Der Gedanke der über der Kirche waltenden speciellen Vorsehung Gottes gewinnt in der Grundst. plastische Anschaulichkeit dadurch, daß diejenigen, welche vielfach im Dienste der göttlichen Vorsehung verwandt werden, auf der Leiter auf- und absteigen. Jesus nun hat zunächst eigentliche Engel im Auge, aber diese nicht im Gegensatze gegen die andern Offenbarungsweisen Gottes, sondern als die Repräsentanten der göttlichen Offenbarungen und Mittheilungen überhaupt. Die Darstellung ist somit nicht eine bildliche oder symbolische, sondern sie ist vielmehr eine individualisirende. Das Ganze wird durch einen hervorstechenden Theil repräsentirt. — Die Engel steigen herab auf den Menschensohn, so wie sie auch von diesem emporsteigen. Als den Menschensohn bezeichnet sich Jesus nach Abzug der Parallelst. 55 mal. Die Bezeichnung weist überall auf Dan. 7, 13. 14 zurück. Bei Daniel ist mit dem Erscheinen des Messias als Menschensohn zugleich die Hinweisung auf die himmlische Hohheit verbunden. Diese Verbindung hat der Herr hier, wie auch an einer ganzen Reihe von andern Stellen im Auge. Die Bezeichnung hat in solchen Stellen apologetische Bedeutung. Sie räumt ein, was vor Augen liegt, deutet aber zugleich hin auf den verborgenen Hintergrund der Hohheit, vgl. Christol. 3, 1 S. 17. So ist hier: zu dem Menschensohne s. v. a. zu mir, der ich trotz meiner Erscheinung in Niedrigkeit und in der Aehnlichkeit der Menschen, doch daneben Gottes Sohn bin und als solcher durch das Herabsteigen der Engel werde erwiesen werden. Der Menschensohn setzt sein Daseyn fort in der von ihm gegründeten Kirche, bei der er alle Tage

ist bis zum Ende der Welt, und von der beständig die Engel Gottes aufsteigen und zu ihr herabsteigen.

Es folgt nun in C. 2, 1—11 die erste Offenbarung der Herrlichkeit Jesu zu Kana in Galiläa. Diese Thatsache steht in unverkennbarem Zusammenhange mit V. 52, wie schon Bengel dies erkannte: Tertio die, post promissum datum 1, 52. Nunc ostenditur specimen. Was Jesus dort in Aussicht gestellt *hatte*, das ging hier zuerst in Erfüllung, und Nathanael selbst, an den das ὄψεσθε als Repräsentanten der Jünger zunächst gerichtet war, ist dabei Augenzeuge. Der Zusammenhang tritt auch in V. 3 hervor. Die Erklärung Jesu in V. 52 bildet ohne Zweifel den Ausgangspunct für das Wort Marias.

V. 1. „Und am dritten Tage war eine Hochzeit zu Kana in Galiläa, und es war die Mutter Jesu dort." Am dritten Tage, also an dem siebenten von V. 19 an, der erste in V. 19—28, der zweite in V. 29—34, der dritte V. 35—43, der vierte in V. 44—52. Der dritte Tag kann nur der dritte Tag nach Ende des Tages seyn, an dem Nathanael zu Jesu kam. Denn die Tage sind von V. 19—52 immer vollständige Tage. Dazu kommt, daß wir nur also hinreichende Zeit gewinnen für die Reise von Bethabara bis Kana. Diese nahm mindestens drei volle Tage in Anspruch. Denn die Entfernung beträgt in grader Linie und abgesehen von den Umwegen über zwanzig Stunden, und wenn Nazareth drei Tagereisen von Jerusalem liegt, v. Raumer S. 120, so werden wir für die Reise von Bethabara nach Kana gewiß keine geringere Zeit ansetzen dürfen. Zur Reise diente zuerst der vierte von den einzeln bezeichneten Tagen, an welchem nach V. 44 die Abreise nach Galiläa erfolgte, dann zwei Tage, welche verflossen, bis der dritte Tag nach diesem vierten herankam. Wir haben somit eine Siebenzahl von Tagen, die durch die vier und drei getheilt wird. Dieselbe Theilung kommt auch in der Apokalypse vor, namentlich bei den Siegeln und den Posaunen, neben der durch die drei und vier, bei den Sendschreiben und bei den Schaalen. Auf die eine oder die andere Weise wird die Siebenzahl dort gewöhnlich getheilt. In dem Evangelium findet sich die Theilung der Siebenzahl durch die drei und vier in

C. 21, 2. Man sollte bei solchen Dingen nicht sogleich mit der Anklage der „Spielerei" bei der Hand seyn. Es gilt zunächst den Thatbestand zu erkennen und dem ist ein sich zu rasch vordrängendes Urtheil nur hinderlich. Warum stellt man nicht aber auch die Natur unter die Anklage der Spielerei, in welcher die Zahl eine nicht minder bedeutende Rolle spielt, als in der heiligen Schrift? — Die Hochzeit dauerte offenbar nur einen Tag. Sonst könnte sie nicht ohne Weiteres dem dritten Tage zugetheilt werden. Siebentägige Hochzeiten verbieten sich bei ärmlichen Umständen von selbst. — Seit dem Erscheinen von Robinsons Reise (3, 443—49) wird jetzt gewöhnlich angenommen, daß das neutest. Kana nicht das 1½ Stunden im Südosten von Nazareth gelegne Kefr (Dorf) Kenna ist, sondern das drei Stunden im N. N. O. gelegene Kana el Dschelil. So auch von Ritter, Erdk. 15, 1 S. 389. 16, 1 S. 753 f. Aber diese Annahme unterliegt nicht unbedeutenden Bedenken. Wichtiger noch als daß Kefr Kenna näher bei Nazareth liegt, in dessen Umgebung wir Kana suchen müssen, ist der Umstand, daß der Beisatz τῆς Γαλιλαίας hier nicht Bestandtheil des Ortsnamens seyn, sondern nur dem Johannes angehören kann. Er steht hier in Zusammenhang mit den anderen örtlichen Notizen, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, 1, 28, ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν in V. 44. Der Ort selbst konnte den Zusatz nicht führen, da es außerhalb Galiläas kein Kana gab. Galiläa gehörte auch das in Jos. 19, 28 erwähnte Kana im Stamme Asser an, das wahrscheinlich schon längst verschwunden war. Ist nun dies, so kann der Name Kana el Dschelil nicht ursprünglich seyn. Er ist wahrscheinlich aus einer bloßen Combination hervorgegangen. Kefr Kenna ist das einzige Kana, dessen Existenz wirklich gesichert ist und an diesem müssen wir daher vorläufig festhalten. Hieronymus weiß nur von Einem Kana: Et est hodie oppidulum in Galilaea gentium. In dem angeblichen Kana el Dschelil ist eine einheimische Bevölkerung, welche den alten Ortsnamen erhalten haben könnte, gar nicht vorhanden. Es ist eine bloße Ruine und Ruinen sind geduldig, lassen sich benennen, wie man sie benennen will. Zu dem: und es war auch die Mutter Jesu dort, bemerkt Luther: „Es scheint,

es seyen ihre arme nächste Freunde gewesen, daß sie hat müssen der Braut Mutter seyn; denn sie nimmt sich des Thuns an als sey ihr sonderlich daran gelegen, da sie Mangel siehet.“ Der ergänzende Character des Evangelii Johannis gibt sich darin zu erkennen, daß er den Namen der Mutter Jesu niemals nennt, vielmehr ihn als aus den andern Evangelien bekannt voraussetzt. Daraus daß Josephs weder hier noch im Folg. jemals Erwähnung geschieht, hat man mit Recht geschlossen, daß er bereits verstorben war.

V. 2. „Es wurde aber auch Jesus eingeladen und seine Jünger zu der Hochzeit.“ Die Mutter Jesu war schon dort, als diese Einladung erfolgte. Es scheint, daß Jesus und seine Jünger sie dort aufsuchen kamen, und dann eingeladen wurden. Aus dieser unerwarteten Mehrung der Gäste ist der Mangel wohl zum Theil entstanden.*) Die Liebe war über das Vermögen hinausgegangen. Es ist nicht unwichtig für die Beurtheilung der Abhülfe, daß die Noth zum Theil durch Jesum selbst hervorgerufen war. — Das Brautpaar war ohne Zweifel ein gottesfürchtiges. Sonst würde die Mutter Jesu sich seiner nicht so angenommen, würde auch Jesus selbst die Einladung zurückgewiesen haben. Die Einladung an Jesum und seine Jünger, wenigstens jene fünf, deren Bekehrung im vor. Cap. beschrieben worden, (Lampe: qui magnifacit Jesum, illi etiam discipuli ejus grati sunt) ging, wie es scheint, aus einem werdenden Glauben hervor, hatte denselben Quell, aus dem die Einladung Abrahams an seine drei himmlischen Gäste geflossen. Sie wollen lieber sich der Beschämung aussetzen, als daß sie Jesum und seine Jünger ziehen lassen. — Die Bereitwilligkeit, mit der Jesus für sich und seine Jünger die Einladung zu der Hochzeit annimmt, bildet einen Gegensatz gegen die strenge Lebensart des Johannes, vgl. Matth. 11, 19. Olshausen: „Die ersten Jünger Christi waren wohl alle Schüler des Täufers. Natürlich schien ihnen die Lebensweise desselben, der strenge Bußernst, das einsame Leben in der Wüste, das allein richtige. Welcher Contrast für sie, da der Messias,

---

*) Bengel: Jesus uberrime pensat tot hydriis vini, quot circiter comites adduxerat.

an den der Täufer selbst sie gewiesen hatte, sie zuerst auf eine Hochzeit führt." Jesus bringt neue übernatürliche Kräfte mit sich, in deren Besitze seine Jünger die Berührung mit weltlichem Wesen nicht ängstlich zu scheuen haben, durch welche sie dasselbe überwinden und heiligen können. Die Weltentsagung ist nur so lange indicirt und geboten, als solche Kräfte noch nicht vorhanden sind. Es galt aber darauf hinzuweisen, daß Hochzeit und Ehe solcher Heiligung fähig sind, es galt für alle Zeiten der Kirche einen Protest abzulegen gegen die, welche den Ehestand als einen profanen betrachten, eine Betrachtungsweise, welche wir schon im apostolischen Zeitalter keimen sehen, 1 Tim. 4, 3. Uebrigens ist die Zeit zu beachten, in der Jesus die Einladung zu der Hochzeit annimmt. Mit vollem Rechte bemerkt schon Bengel: magna facilitas Domini: nuptiis interest primo tempore, dum discipulos allicit, per severiores inde vias progressurus ad crucem, in gloriam. Kurz vor seinem Leiden würde Jesus schwerlich seine Jünger auf eine Hochzeit geführt haben. Wenn er in Matth. 9, 15 in Bezug auf seine Jünger sagt: „Es werden Tage kommen, da der Bräutigam ihnen genommen ist: dann werden sie fasten", so dürfen wir annehmen, daß auch schon da diese Zeit unmittelbar sich anbahnte, Jesus seine Jünger nicht zu Gelegenheiten geführt haben wird, bei denen sich das Leben mehr nach der heiteren Seite darstellt. In jener ersten Zeit aber erscheint die Annahme der Einladung zur Hochzeit um so mehr als angemessen, da dieselbe neben ihrer selbstständigen Bedeutung noch einen hohen Werth als Symbol und Abschattung hat.*) Christus war hier nicht der Bräutigam, aber die Hochzeit erscheint nach einer im N. T. weitverzweigten, durch das Hohelied eingebürgerten Anschauung als Abbildung des Verhältnisses Christi zu seiner Kirche, als Vorbild der Hochzeit des Lammes, vgl. 3, 29. Matth. 9, 15. 22, 1—14. 25, 10. Eph. 5, 32. Apoc. 19, 7. 22, 17. 21, 2, 9. Diese symbolische Dignität der Hochzeit und Ehe hat die selbstständige zu ihrer Voraussetzung. Nur ein hei-

---

*) Augustinus: Quid mirum, si in illam domum ad nuptias venit, qui in hunc mundum ad nuptias venit?

liger Stand, eine ehrwürdige Gottesordnung kann eine Abschattung seyn des höchsten und heiligsten unter allen Verhältnissen.

V. 3. „Und da der Wein ausging, spricht die Mutter Jesu zu ihm: sie haben keinen Wein.“ Daß die Meinung ist, Jesus solle den Wein herbeischaffen und zwar auf übermenschliche Weise daß also Gedanken wie die Bengels, nach dem Maria Jesum auffordern soll wegzugehen (velim discedas, ut caeteri item discedant, antequam penuria patefiat) und Meyers: „Sie wollte Jesum zur Abhülfe überhaupt veranlassen, welche ja auf dem natürlichsten Wege (durch Herbeischaffung von mehr Wein) hätte geschehen können“, unbedingt abzuweisen sind, zeigt die Antwort Jesu. Hätte Maria nur Gewöhnliches verlangt, so würde sie auch die Bitte deutlicher vorgetragen, auch nicht in V. 5 die leise Andeutung Christi sogleich verstanden haben. Nur wenn ihr Gemüth schon von dem Gedanken wunderbarer Hülfe erfüllt war, konnte sie die hinter der scheinbaren Abweisung verborgene Zusage derselben erblicken. . Auf solchen Gedanken konnte Maria freilich nur dann kommen, wenn sie in treuem Herzen bewahrt hatte, was ihr von dem Engel gesagt worden, namentlich das: er wird der Sohn Gottes genannt werden, Luc. 1, 35, ferner die Botschaft der Hirten, von der es in Luc. 2, 19 heißt: ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα, συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς, die Weissagung Simeons u. s. w. Nach Luc. 2, 51 bewahrte sie alle diese Worte in ihrem Herzen. Johannes, indem er diesen Antrag der Maria berichtet, bestätigt indirect die Kindheitsgeschichte Jesu, welche er übergeht, weil hier seine Vorgänger Matthäus und Lucas keinen Stoff zu Ergänzungen übrig gelassen hatten. In Bezug auf die spätere Zeit sagt P. Anton: „Sie hatte ihn dreißig Jahre lang um sich gehabt. Was werden nicht neben fleißiger Forschung der Propheten und Dagegenhaltung der gegenwärtigen Umstände für Gespräche vielfach gehalten seyn.“ Es bleibt aber noch zu erklären, wie es kommt, daß Maria grade jetzt mit einer solchen bestimmten Erwartung hervortritt. Es beruht dies ohne Zweifel darauf, daß sie so eben von den Jüngern Jesu, deren Vorhandenseyn selbst schon ein wichtiges Symptom war, Kunde erhalten hatte von den Dingen, die am Jordan vor-

gegangen waren, und namentlich von dem Worte, das Jesus zu Nathanael gesprochen: „du wirst Größeres denn das sehen", und: wahrlich, wahrlich ich sage euch u. s. w. Sie wünscht und hofft, daß diese Worte, die nicht umsonst der Erzählung von der Hochzeit zu Kana unmittelbar vorangehen, sich hier bewähren werden, wünscht und hofft dies um so mehr, da Jesu ganze Erscheinung ihr ohne Zweifel den Eindruck einer großen vorgegangenen Veränderung macht. — Das: sie haben keinen Wein, ist sehr characteristisch. Die Mutter Jesu hat selbst das Gefühl der Ungehörigkeit ihrer Bitte. Sie wagt sie nicht gradezu auszusprechen, sie deutet sie nur leise an, indem sie auf das Bedürfniß aufmerksam macht. So groß ist ihre Ehrfurcht vor dem Sohne. Luther: „Das siehe hier in seiner Mutter: die fühlet und klaget ihm den Mangel, begehret auch Hülfe und Rath von ihm, mit demüthigem und sittigem Antragen. Denn sie spricht nicht: Lieber Sohn schaffe uns Wein, sondern sie haben nicht Wein. Damit rühret sie nun seine Güte, der sie sich gänzlich zu ihm versiehet. Als wollte sie sagen: „Er ist so gut und gnädig, daß nicht Bittens darf, ich will's ihm nur anzeigen, woran es fehlt." Lampe weist darauf hin, wie diese Worte ein Denkmal der edelsten Tugenden Marias sind, ihres Glaubens, ihrer Demuth und Bescheidenheit. „Aber neben diesen guten Eigenschaften war doch etwas darin, was dem Herrn mißfiel." Die Verleb. B.: „Inwendig aber findet sich der Weinmangel, wenn sich alle Heiligkeit und Stärke, so der Seele übrig war, ganz verliert und ihr alles übrig gebliebene von Unterstützung genommen wird."

V. 4. „Spricht zu ihr Jesus: Was mir und dir Weib? Noch kam nicht meine Stunde." Jesus will thun, was Maria verlangt, aber er will es nicht um ihretwillen thun, und damit sie nicht meine: danach also deswegen, so diene ihr zum Bescheide, daß es bis jetzt nicht geschehen ist, weil seine Stunde noch nicht gekommen war, und wenn es geschieht nicht geschehn wird, weil sie gebeten hat, sondern weil nunmehr die Stunde gekommen ist. Die Formel: was mir und dir, steht überall, wenn eine von dem andern Theile beabsichtigte oder bereits ins Leben getretene Beziehung als ungehörig abgewiesen wird, sey diese nun eine freund-

liche oder eine feindliche. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Formel immer einen Tadel einschließt. Mit einem: „was mir und euch", weist David in 2 Sam. 16, 10 die Söhne Zerujas ab, da sie ihn auffordern an Simei Rache zu nehmen. In 1 Kön. 17, 18 spricht das Weib, da ihr Kind gestorben, zu Elias: „Was mir und dir Mann Gottes, du kamst zu mir meine Sünde ins Gedächtniß zu bringen und meinen Sohn zu tödten." Sie kündigt also dem Propheten das Verhältniß auf, was bis dahin zwischen ihnen bestanden, und fordert ihn zum Weggange auf. In 2 Kön. 3, 13 antwortet Elisa auf den Antrag, den ihm der König Israels macht: „Was mir und dir, gehe zu den Propheten deines Vaters." Nach Richt. 11, 12 sandte Jephtha Boten an den König der Söhne Ammons und sprach: „Was mir und dir, daß du gekommen bist gegen mich zu kriegen in meinem Lande." In Matth. 8, 29 sagen die Dämonischen zu Jesu: „Was uns und dir, du Sohn Gottes." Die Redensart ist eine eigenthümlich Israelitische. Von den aus der classischen Literatur angeführten Analogien entspricht nur das Wort eines Stoikers bei Gellius, welcher, da er bei einem Schiffbruche von einem Anderen gefragt wurde, ob Schiffbruch ein Uebel sey, ihm einen Stockschlag gab und sprach: „Was uns und dir, Mensch? Wir kommen um und du willst noch scherzen?" (τί ἡμῖν καί σοι ἄνθρωπε; ἀπολλύμεθα καὶ σὺ θέλων παίζεις;) Hand in Hand mit dem: was mir und dir, geht die Anrede: γύναι, Weib (Bengel: Imprimis huic formulae non congruebat matris appellatio). Jesus deutet dadurch an, daß er in den Angelegenheiten seines Berufes nicht unter das vierte Gebot gestellt ist, im Einklange mit 5 Mos. 33, 9, wo es den Dienern des Heiligthums zur Pflicht gemacht wird, zu Vater und Mutter zu sprechen: „ich sehe sie nicht", im Einklange mit dem Decaloge, wo das Gebot die Eltern zu ehren im Verhältniß zu denen, welche unmittelbar die Stellung gegen Gott betreffen, eine unbedingt untergeordnete Stellung einnimmt. Luther: „Wie wohl keine größere Gewalt auf Erden ist, denn Vater und Mutter Gewalt, so ist sie doch aus, wenn Gottes Wort und Werk angehen." Mit γύναι redet Jesus seine Mutter auch in C. 19, 26 an, aber

auch da hat diese Anrede bestimmten Grund. Mit vollem Rechte bemerkt Calvin: Hac Christi voce palam constat denuntiari hominibus, ne nominis materni honorem superstitiose in Maria evehendo, quae Dei propria sunt, in ipsam transferant. Sic ergo matrem Christus alloquitur, ut perpetuam et communem seculis omnibus doctrinam tradat, ne immodicus matris honor Divinam suam gloriam obscuret. — Da Jesus sofort ans Werk geht, so kann das: noch kam nicht meine Stunde, nur heißen: bis jetzt war die Stunde noch nicht gekommen. Meine Stunde, das kann nach dem Zusammenhange nur soviel seyn als: die Stunde, da es für mich angemessen ist der vorliegenden Noth abzuhelfen. Die Redensart: die Stunde ist gekommen, kommt in den Reden Jesu bei Johannes und in dem ihnen nachgebildeten Sprachgebrauche des Evangelisten selbst besonders häufig vor, und auch der Apokalypse ist die Hinweisung auf die Bedeutung der Stunde mit dem Evangelium gemeinsam, 9, 15. 14, 7. 15. Daß aber der Ausdruck, der überall auf das: „Alles hat seine Stunde" in Kohel. 3, 1 zurückweist, nicht in dem eignen Sprachgebrauche des Johannes seinen Ursprung hat, zeigt das Wort des Herrn in Matth. 26, 45: ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα. Die Redensart weist darauf hin, daß wie alle Dinge, C. 16, 21, so auch besonders Jesu und der Seinen Handlungen und Schicksale (16, 2. 4) unter einer göttlichen Nothwendigkeit stehen, der man sich unbedingt unterordnen, auf die man stets gehorsam, ergeben, freudig blicken muß. Berleb. B.: „Die ganze Lehre von den göttlichen Verweilungen und dem göttlichen Augenblicke liegt hierunter verborgen." Es scheint, daß Jesus diese Worte vor den Ohren der Diener sprach. Maria aber läßt sich dadurch nicht irren. Ihre Liebe ist so groß, daß sie die eigne Beschämung für nichts achtet. Sie faßt nur das eine ins Auge, daß Jesus doch thun will, worum sie ihn gebeten, wenn auch nicht weil sie ihn gebeten. *) Warum aber ist Jesus so bereit der Noth abzuhelfen?

---

*) Calvin: Significat se hactenus non incogitantia vel torpore cessasse. Interea subindicat, sibi rem curae futuram, ubi opportunitas advenerit. Itaque sicut matrem insimulat, quod intempestive festinet, ita rursum miraculi spem facit. Utrumque agnoscit sancta virgo, neque enim amplius

Wenn bei einer andern Gelegenheit Weinmangel eingetreten wäre, so würde Er gewiß nicht seine Wunderkraft in Bewegung gesetzt haben. Hier aber schreitet er ein zu Ehren der Hochzeit, zur Abhülfe der tiefen Beschämung, welche die gottesfürchtigen Brautleute erfahren mußten, wenn sie an ihrem Ehrentage nicht leisten konnten, was zur Ehre des Tages gehörte. Fand auch keine eigentliche Noth statt, so ist es doch eine recht drückende und in ihren Folgen sich über das ganze Leben erstreckende Verlegenheit, wenn man an einem solchen Tage nicht blos vor den Gästen, sondern auch vor dem ganzen Orte zu Schanden werden muß. Es ist recht tröstlich, daß wir aus diesem Vorgange erkennen, wie Jesus nicht blos den eigentlichen Nöthen abhilft, sondern auch den Verlegenheiten, besonders in dem ehelichen Leben.

V. 5. „Spricht seine Mutter zu den Dienern: was er euch sagt, das thut." Maria versteht die Antwort Jesu richtig also, daß er nur ihre Einmischung zurückweist, das von ihr Verlangte aber thun wird. Da sie seines Willens gewiß geworden, so hat sie an seiner Kraft keinen Zweifel. Das Wort, was sie zu den Dienern spricht: „was er euch sagt, das thut", ist ein Wort unbedingten Glaubens. Es scheint, daß Maria in diesem Worte anspielt auf 1 Mos. 41, 55: „Und es hungerte das ganze Land Aegypten und schrie nach Brot, und Pharao sprach zu ganz Aegypten: gehet zu Joseph, was er euch sagen wird, das thut", LXX: ὃ ἐὰν εἴπῃ ὑμῖν ποιήσατε. Die Berührung ist schwerlich zufällig. Mit der Uebereinstimmung der Worte geht die der Situation Hand in Hand.

V. 6. „Es waren aber dort sechs steinerne Wassereimer gesetzt gemäß der Reinigung der Juden, fassend je zwei oder drei Maaße." Κεῖσθαι wird auch gebraucht, wo wir stehen setzen, vgl. 19, 29. Jerem. 24, 1, LXX. Odyss. 17, 331. Das κατά nach oder gemäß bezeichnet den Zweck, dem diese Gefäße dienten. Die Reinigungen waren gar mannigfaltige und bezogen sich nicht blos auf den Leib, sondern auch auf die Geräthe. Ἀνά dient im N. T. gewöhnlich zu distributiven Bestimmungen, vgl. Apoc. 4, 8. Der

---

eum compellat: et quum ministros admonet ut quidquid ille praecepit faciant, novum quiddam sperare se ostendit.

Attische Metretes enthielt etwa 33 Berliner Quart. Die sämmtlichen Gefäße enthielten also 12—18 Anker. Das ist manchen Ausll. zu viel gewesen und hat Feinden des Evangeliums Anlaß zu Angriffen gegeben. Man wird nicht mit Lücke bemerken dürfen, es sey gar nicht gesagt, daß der ganze Wasserinhalt Wein geworden sey. Denn warum hätte Jesus alle Eimer ganz mit Wasser füllen lassen, wenn das Wunder nicht so umfassende Dimensionen haben sollte? Wie hätte auch Jesus den Dienern überlassen können zu schöpfen wo sie wollten? Man wird auch nicht mit mehreren den Hauptaccent darauf legen dürfen, daß bei geringerer Quantität der Verdacht einer Täuscherei nahe gelegen haben würde. Der Hauptgrund ist vielmehr der, daß die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn, welche in V. 11 als der Zweck der Thatsache bezeichnet wird, eine unvollständige seyn würde, wenn das Wunder einen kleinlichen Character trüge. Wenn es von Gott in Ps. 65, 10 heißt: „Du besuchest die Erde und schenkest ihr Ueberfluß, machest sie sehr reich, das Brünnlein Gottes hat Wassers die Fülle", so ziemte es Jesu sich als den reichen Sohn dieses reichen Vaters zu bewähren. Aus gleichem Grunde geht ja auch bei den Speisungen das Wunder über den Bedarf hinaus. Wenn man das Bedenken erhoben hat, die Menge des Weines thue der gastlichen Ueppigkeit Vorschub, so könnte man eben so gut auch verlangen, daß Gott wegen der Säufer keinen guten Herbst gewähren dürfe. *) Der Mißbrauch war aber in diesem Kreise, bei der Anwesenheit Jesu, im Angesichte des mit heiliger Scheu erfüllenden Wunders am wenigsten zu befürchten.

V. 7. „Spricht zu ihnen Jesus: füllet die Eimer mit Wasser." Warum läßt Jesus zuerst das Wasser herbeiholen, warum füllt er nicht die leeren Krüge mit Wein? Weil die Wunder sich möglichst an das natürliche Substrat anschließen,

---

*) Calvin: Sed mirum est, quod Christus, frugalitatis magister, vini et quidem praestantissimi magnam copiam largitur. Respondeo, quum nobis quotidie Deus largum vini proventum suppeditat, nostro vitio fieri, si ejus beneficium irritamentum est luxuriae, quin potius haec temperantiae nostrae vera est probatio: si in media affluentia parci tamen ac moderati sumus.

wie man das schon an dem Beispiele der Wunder und Zeichen in Aegypten sehen kann. Das Natürliche ist von demselben Gott, der die Wunder wirkt, und die natürliche Ordnung wird nicht anders gestört, als wo sie nicht zureicht. — V. 8. „Und er spricht: schöpfet nun und bringet dem Speisemeister, und sie brachten.“ Das Wunder liegt zwischen diesem V. und dem vorigen. Das nun weist darauf hin, daß die Wandelung eben vollbracht ist. V. 9. 10. „Da aber der Speisemeister kostete das Wasser geworden zu Wein — und er wußte nicht, woher es war, die Diener aber wußten es, welche das Wasser geschöpft hatten — ruft den Bräutigam der Speisemeister und spricht zu ihm: Jeder Mensch setzt zuerst den guten Wein, und wenn sie trunken geworden sind, dann den geringeren: Du hast den guten Wein bist jetzt behalten.“ Das Zeugniß des Speisemeisters für die Wirklichkeit des Weines und für die Güte desselben, das allein ist es, worauf es hier ankommt, und an dem: wenn sie trunken geworden sind, zu künsteln ist nicht die geringste Veranlassung.*) Daß die Gäste in diesem Falle berauscht waren, darf man aus der allgemeinen Sentenz nicht schließen. Wo Jesus, seine Mutter und seine Jünger waren, im Hause der gottesfürchtigen Leute die sie geladen hatten, kam dergleichen gewiß nicht vor. Wie schimpflich die Trunkenheit damals unter ehrbaren Leuten gewesen war, das zu zeigen reicht Sirach 32, 30 f. hin. Die heilige Nüchternheit des Kreises bildet die Voraussetzung des Wunders Jesu.

V. 11. „Solchen Anfang der Zeichen machte Jesus zu Kana in Galiläa und offenbarte seine Herrlichkeit, und es glaubten an ihn seine Jünger.“ Der V. ist zugleich die Abrundung der ganzen Gruppe. Mit dem Zeugniß des Johannes von dem nahe bevorstehenden Auftreten Christi und seiner Herrlichkeit hatte sie begonnen, sie schließt mit dem Berichte über die erste Thatsache, wodurch Jesus einen vollen Beweis seiner Herrlichkeit gab, in der also die Vorherverkündung des Johannes ihre Bewährung fand. Indem Christus seine Herrlichkeit offenbarte,

*) Bengel kurz und gut: Simpliciter recensetur oratio architriclini, et consuetudo etiam Judaeorum: ebrietas non approbatur.

drückte er zugleich der Mission des Täufers sein Siegel auf. Wir haben hier auch die erste Bewährung der Worte, die Jesus nach V. 51 und 52 zu Nathanael sprach. Daß die Kluft zwischen Himmel und Erde ausgefüllt worden, das gab sich deutlich darin zu erkennen, daß der Menschensohn ein Werk der Allmacht verrichtete. — Zu Kana in Galiläa, das als der Hauptschauplatz der Heil spendenden Thätigkeit des Erlösers schon in Jes. 8, 23. 9, 1 bezeichnet worden war, vgl. Matth. 4, 14—16, wo also ganz natürlich der Anfang der Zeichen Jesu gemacht wurde. Berleb. B.: „Galiläa war in den Propheten schon viel zugedacht, und dasselbige bestimmt, daß in diesem verachteten Ländlein das Licht sollte groß seyn." Τῆς Γαλιλαίας würde gewiß nicht wiederholt worden seyn, wenn es nicht durch die Beziehung auf die Prophetenstelle Bedeutung erhielte. — In wiefern die vorliegende Begebenheit ein Zeichen war, zeigt das: er offenbarte seine Herrlichkeit. Aus dem, was Jesus hier that, fiel Licht auf sein Wesen, auf die Fülle der Kräfte, die bei ihm zum Heile für die Elenden und Bedürftigen niedergelegt ist. Das Zeichen unterscheidet sich von dem Wunder τέρας (Zeichen und Wunder werden mit einander verbunden in C. 4, 48: ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε) also daß bei dem ersteren die objective Bedeutung und der Zweck ins Auge gefaßt wird, bei dem letzteren die dadurch hervorgerufene subjective Empfindung, indirect das Außerordentliche, den gewöhnlichen Naturlauf übersteigende. Alle Wunder sind Zeichen, aber nicht alle Zeichen sind Wunder, indem zuweilen auch gewöhnliche Dinge als Zeichen angewandt werden. Hier aber ist nach dem Zusammenhange von einem Wunderzeichen die Rede. Ein Zeichen in diesem Sinne war es schon, wenn Jesus den Nathanael unter dem Feigenbaume sah, wo ihn ein Menschenauge nicht sehen konnte. Aber dies Zeichen tritt gegen das größere, das hier vorliegt, so in den Hintergrund, daß es ignorirt werden kann. Dies erste Zeichen fand nachher in Kana selbst eine Fortsetzung. In C. 4, 46 heißt es: „Es kam nun Jesus wiederum nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte." Dort spricht er das Wort, durch welches der Sohn des Königischen in Capernaum geheilt wurde.

Es heißt dann in V. 54, welcher den Schluß der zweiten Gruppe bildet, ebenso wie unser V. den des ersten: τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Obgleich nun aber hiernach die Fortsetzung zum Theil auch auf Kana selbst fällt, so wird diese doch nicht als die einzige zu betrachten seyn. Es heißt nicht, daß dies der Anfang der Zeichen in Kana gewesen, sondern daß Jesus in Kana solchen Anfang (τὴν vor ἀρχὴν ist mit Recht von Lachmann und Tischendorf gestrichen worden) der Zeichen überhaupt gemacht habe. Die nächsten Zeichen, welche das Evangelium berichtet, geschahen in Jerusalem, 2, 23. 3, 2. — Zu dem: und er offenbarte seine Herrlichkeit, bemerkt Calvin mit Recht: „Hieraus erhellt zugleich der Zweck der Wunder. Denn es ist so viel als wenn gesagt wäre, Christus habe dies Wunder gethan, damit er seine Herrlichkeit kund thue." *) Die Worte stehen in unverkennbarer Beziehung auf Jes. 40, 5: „und offenbaret wird die Herrlichkeit Jehovas", nämlich in der Erscheinung des Messias, von dem es Mich. 5, 3 heißt: „Er steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Majestät des Namens des Herrn seines Gottes", der so eng mit Gott verbunden ist, daß die ganze Fülle der göttlichen Kraft und Majestät ihm angehört, nach Jes. 9, 5 der Gottheld. Johannes, indem er diese St. des A. T. auf Christum bezieht, geht von der Anschauung aus, daß in Christo der Jehova des A. B. im Fleische erschienen. Auf dieselbe St. des Jesaias bezieht sich auch schon C. 1, 14 das: „Wir schauten seine Herrlichkeit" — dort das ראו der Grundst., hier das נגלה. In der Beziehung dieser Stelle auf Christum war schon der Täufer vorangegangen. War er, der Vorläufer Christi, die Stimme rufend in der Wüste, 1, 23, so mußte Christus derjenige seyn, in welchem

*) Lampe: Non credibile est Jesum divinam suam potentiam interponere voluisse, ut abundantiam vini in nuptiis terrestribus procuraret, nisi ut majorum illorum operum, quae moliebatur, praeludium daret. Derselbe weist treffend darauf hin, wie die vorliegende Thatsache zu solchem Vorspiele trefflich geeignet war: Nihil spirabat nisi benignitatem, φιλανθρωπίαν, beneficientiam, qua non solum familiari modo inter homines tenuioris etiam sortis conversabatur, sed etiam ad supplendas communes eorum necessitates se demittebat.

die Ehre des Herrn offenbar wurde. In den Worten des Täufers in C. 1, 31: ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ, διὰ τοῦτο ἐγὼ ἦλθον liegt die Beziehung auf diese Stelle offen zu Tage. Auf die Gottheit Christi führen die Worte auch abgesehen von der Beziehung auf diese einzelne Grundst. Es ist unverkennbar, daß die δόξα, die Herrlichkeit, welche Jesu nach unserer St. einwohnt, in Beziehung steht auf die Herrlichkeit des Herrn, כבוד יהוה, LXX: δόξα κυρίου, die uns im A. T. so oft entgegentritt, die unvergleichliche Herrlichkeit, welche dem Herrn beiwohnt und sich in seinen Erscheinungen kundgibt. Nur der eingeborne Sohn Gottes offenbarte seine Herrlichkeit. Von keinem der früheren Wunderthäter wird Aehnliches gesagt. Moses konnte nur hinweisen auf die Offenbarung der Ehre des Herrn, 2 Mos. 16, 7: „Und am Morgen, da sehet ihr die Ehre des Herrn." — In dem: und es glaubten an ihn seine Jünger, wird auf den Zweck der Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn hingewiesen, vgl. C. 20, 31, wo als der Zweck der Beschreibung der herrlichen Thaten des Herrn und also auch dieser Thaten selbst der bezeichnet wird: ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Johannes schrieb dies: „und es glaubten", auf Grund eigner Erfahrung. Für sein eignes Glaubensleben war das Wunder in Kana epochemachend. Wir haben hier auch den Schlüssel zu der Ausführlichkeit der Erzählung. Bengel: Prima Christi miracula singulari copia proponuntur, quia his nixa fidei initia.

Zum Schlusse theilen wir noch eine Reihe von Bemerkungen Luthers mit, welche geeignet sind die Thatsache in das rechte Licht zu stellen. „Dies ist das erste Wunderzeichen, das unser lieber Herr Jesus auf Erden gethan hat, damit er, wie Johannes selbst meldet, seine Herrlichkeit seinen Jüngern hat wollen offenbaren, auf daß sie an solchen Wunderzeichen ihn kennen lernten, und für den Sohn Gottes und rechten Messias hielten, sintemal er das kann, das sonst kein Mensch auf Erden kann, nämlich die Creatur ändern und aus Wasser Wein machen. Solche Kunst ist allein Gottes Kunst, der ein Herr über die Creatur ist; die

Menschen können es nicht. — Deshalb soll dies Werk vornehmlich dahin dienen, daß wir unsern lieben Herrn Christum recht kennen lernen, und mit gewisser Zuversicht, wo Mangel und Noth sich bei uns findet, zu ihm Zuflucht haben, Hülfe und Gnade bei ihm suchen: die soll uns gewißlich zu rechter Zeit widerfahren. — Weil man aber bei allen Wunderwerken Christi solche Lehre und Trost findet, wollen wir jetzt insonderheit von dem handeln, daß der Herr solch Wunderzeichen eben auf der Hochzeit thut, auf daß die Lehre vom Ehestande auch unter den Christen bleibe, denn es ist viel daran gelegen. — Er schenket zu der armen Hochzeit guten Wein, mit einem großen Wunderzeichen. Er bestätiget damit, daß die Ehe Gottes Werk und Ordnung ist, es sey auch wie veracht oder gering es wolle unter den Leuten, dennoch erkennet Gott sein Werk und hat es lieb. — Hiebei läßt sich auch Christus merken, daß er kein Mißfallen hat an der Kostung der Hochzeit, noch an Allem, das zur Hochzeit gebührt, als Schmuck und fröhlich seyn, essen und trinken, wie das der Brauch und Landessitte fordert; welches doch scheint, als sey es ein Ueberfluß und verlorne Kost und weltlich Ding, so fern doch, daß solches Alles seine Maaße habe und einer Hochzeit ähnlich sey. — Wenn Mann und Weib fein christlich mit einander leben, so nährt sie unser Herr Gott so leichtlich, daß sie mehr kriegen denn sie meinen. Unser lieber Herr Christus macht noch heutiges Tages in meinem und deinem Hause, wenn wir nur gottselig und fromm sind und ihn sorgen lassen, Wasser zu Wein." Nicht ohne Grund ist die Bemerkung der älteren Ausll., namentlich Lampes: „Während die Wunder Mose's anfingen mit der Verwandlung Wassers in Blut, fangen die Wunder Christi an mit der Verwandlung Wassers in Wein. Dadurch trat der große Unterschied Mose's und Christi ans Licht: jener trägt das Amt des Todes, dieser des Lebens."

C. 2, 12 — 4, 54.

Diese zweite Gruppe, bei Capernaum beginnend und eben daselbst schließend, die dritte in C. 5, 1 — 6, 71, die vierte in C. 7, 1 — 12, 50 enthalten die drei Festreisen Jesu nach Jerusalem und was sich an sie anschließt.

Der Schluß der zweiten Gruppe, 4, 54, weist zurück auf den Schluß der ersten, C. 2, 11.

C. 2 V. 12 — 25.

In V. 12. 13 die Reise nach Jerusalem. In V. 14—22 die Reinigung des Tempels, wodurch Jesus seinen Messianischen Beruf in Jerusalem antrat. In V. 23—25 wird berichtet, daß in Folge der Zeichen, welche Jesus in Jerusalem that, Viele an ihn glaubten, und über die Stellung, welche Jesus zu ihnen nahm.

V. 12. „Danach zog er hinab nach Capernaum, Er und seine Mutter und seine Brüder, und sie blieben dort nicht viele Tage." Aus dem Zusammenhange mit dem folgenden V. erkennen wir, daß Capernaum auf der Festreise nach Jerusalem besucht wurde. Auf eine solche Veranlassung führt auch die Ungleichartigkeit der Reisegefährten: die Brüder Jesu glaubten damals noch nicht an ihn. — Johannes gibt keine vollständige Erzählung. Er theilt nur Paraleipomena mit. So übergeht er hier die Rückkehr Jesu nach Nazareth, das als sein gewöhnlicher Wohnort in der damaligen Zeit aus den ersten Evangelien bekannt war, vgl. hier C. 1, 46. 47. Daß er von Kana erst dorthin zurückkehrte, nicht unmittelbar nach Capernaum zog, zeigt, daß wir hier in seinem Geleite seine Brüder treffen, von deren Anwesenheit auf der Hochzeit zu Kana nichts erwähnt wird. Daß Jesus nicht unmittelbar von Kana nach Capernaum ging, folgt auch daraus, daß er sonst ja überhaupt nur wenige Tage in Galiläa zugebracht haben würde. War das Passa so nahe, so würde Jesus wohl schwerlich erst vom Jordan nach Galiläa zurückgegangen seyn, und ebenso seine Begleiter. — Der Aufenthalt Jesu in Caper-

naum hier ist nicht identisch mit dem, von welchem Matthäus in C. 4, 13 berichtet. Denn hier bleibt Jesus in Capernaum nur wenige Tage, dagegen bei Matthäus läßt er sich in Capernaum nieder. Jesus kommt bei Matthäus nach Capernaum, da Johannes bereits überantwortet war, dagegen finden wir in C. 3, 23 f. den Täufer noch in ungehemmter Wirksamkeit. „Johannes war noch nicht ins Gefängniß geworfen“, heißt es in C. 3, 24. Die Niederlassung Jesu in Capernaum kann erst nach der Reise nach Galiläa erfolgt seyn, über welche C. 4, 43 berichtet. Daß Jesus schon vor seiner Niederlassung vorübergehend dort gewesen war, bezeugt auch Luc. 4, 23, wonach er bei jenem vorübergehenden Aufenthalte dort Wunder verrichtete. — Warum wird dieser kurze Aufenthalt in Capernaum auf der Durchreise zum Feste erwähnt, da Johannes doch keines dortigen merkwürdigen Vorganges gedenkt? Es scheint, daß der Grund ein persönlicher ist, daß Johannes aus Capernaum war, daß Jesus in dem Hause seines Vaters Einkehr hielt. Der Wohnort von des Johannes Vater Zebedäus wird nirgends ausdrücklich bemerkt. Zu Capernaum aber paßt, daß die nächsten Freunde des Johannes, seine und seines Bruders Geschäftsgenossen, Luc. 5, 10, Petrus und Andreas, aus Bethsaida sind, welches, wie es scheint, die Fischervorstadt von Capernaum war, jedenfalls ganz in seiner Nähe lag. Der Zusammenhang von Bethsaida und Capernaum erhellt aus Joh. 1, 45 vgl. mit Luc. 4, 38. Mrc. 1, 29, Stellen, die nur durch die Annahme in Einklang zu bringen sind, daß Bethsaida einen Theil von Capernaum bildete, wozu auch der Name sehr gut stimmt. — Als Jesus aus Capernaum zog und von da nach Jerusalem, war die Versuchung durch den Satan noch nicht geschehen. Nach den drei ersten Evangelien steht nur soviel fest, daß sie, wie nach der Taufe Jesu, so vor der Rückkehr Jesu nach Galiläa nach der Ueberantwortung des Täufers geschehen seyn muß, Matth. 4, 12. Mrc. 1, 14. Luc. 4, 14. Da die Wüste kaum anders als in Judäa gesucht werden kann, da zwischen der Taufe Jesu und der ersten Rückkehr nach Galiläa bei Johannes kein Raum für die Versuchung bleibt, so werden wir sie in die Zeit zu legen haben, da Jesus nach seinem ersten Passafeste und nach dem

damit verbundenen feierlichen Antritte seines Berufes im Tempel mit seinen Jüngern „kam in das Jüdische Land und dort sich mit ihnen aufhielt und taufte“, Joh. 3, 22. Daß die Jünger um diese Zeit schon in einer gewissen Selbstständigkeit wirkten, zeigt Joh. 4, 2. Jesus konnte sie also wohl für einige Zeit sich selbst überlassen. Wenn der Teufel Jesum bei der Versuchung mit sich nimmt in die heilige Stadt und ihn auf die Zinne des Tempels stellt u. s. w. Matth. 4, 5, so gewinnt das eine besondere Bedeutung, wenn Jesus kurz vorher als Sohn Gottes in der heiligen Stadt und im Tempel gewesen war und dort durch die Tempelreinigung seinen Beruf angetreten hatte. Das bildete, wie es scheint, den Ausgangspunct für das Ansinnen des Teufels. Jesus, der als der Herr des Tempels aufgetreten war, soll sich als solcher bewähren. Hatten doch schon die Juden gesprochen: „welches Zeichen zeigest du uns, daß du solches thust“? Auch die dritte Versuchung wird erklärlicher, wenn die Tempelreinigung schon vorangegangen war. In Veranlassung dieser erfolgte nach C. 2, 18 der erste Conflikt mit den Juden und daß die Verhältnisse schon damals einen bedrohlichen Charakter annahmen, zeigt, daß sich Jesus auch solchen nicht anvertrauen mochte, in welchen ein Anfang des Glaubens vorhanden war. Wenn der Leidensweg schon damals für Jesum sich anbahnte, so hatte das Anerbieten Satans: „dies Alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mir dienest“, weit mehr einen Anknüpfungspunct, als wenn es vor aller Berufserfahrung gemacht wurde. — Daraus, daß Josephs nicht gedacht wird, hat man mit Recht geschlossen, daß er zwischen dem zwölften Jahre Jesu, wo seiner zuletzt gedacht wird, Luc. 2, 42 f., und seinem dreißigsten gestorben seyn müsse. — Sind die Brüder Jesu seine leiblichen Brüder, nachgeborne Söhne der Maria, oder seine Vettern, Söhne des Alphäus oder Klopas und der Maria, die nach C. 19, 25 eine Schwester der Mutter Jesu war, entweder eine leibliche, oder, da es ohne Beispiel ist, daß zwei leibliche Schwestern denselben Namen führten, eine Schwägerin? Gegen die Annahme von leiblichen Brüdern Jesu hat sich der christliche Sinn von jeher lebhaft empört. Augustinus z. B. sagt: Num enim Maria iterum peperit?

Absit! Illa femina mater esse potuit, mulier esse non potuit. Und noch im 18. Jahrh. sagt der treffliche Reformirte Theologe Elsner: Pie recteque existimat Ecclesia, Josephum nunquam Mariam tetigisse, quamvis domum eandem duxerit.*) Daß die neuere Theologie so gar kein Bedenken bei dieser Annahme hat, zeigt, daß zwischen ihr und der altkirchlichen noch eine weite Kluft befestigt ist. Sie sollte sich doch billig durch einen Br. Bauer warnen lassen, welcher in der „Critik der evang. Geschichte der Synoptiker" 1 S. 46 sagt: „Hätte Maria wirklich den Gottergezeugten geboren, so müßte das Grauen vor dem Wunderbaren, die Scheu vor derjenigen, die unmittelbar von der Kraft des Höchsten berührt worden war, bewirkt haben, daß Joseph ihr nachher nicht ehelich bewohnte", und welcher die von der „gläubigen Theologie" zugestandene „Erwähnung der Geschwister Jesu" als Beweis geltend macht für den späteren Ursprung der Ansicht von der übernatürlichen Geburt Jesu.

Die Gründe, auf welche sich die moderne Annahme stützt, erweisen sich nicht als probehaltig. Die Behauptung, die Geschichte rede eben von Brüdern, nicht von Vettern Jesu, scheitert an dem Sprachgebrauche des A. T., in dem der Name der Brüder so oft auf die nahen Verwandten ausgedehnt wird. Hier aber trat noch ein besonderer Grund ein. Die Vettern Jesu würden vielleicht nicht seine Brüder genannt seyn, wenn wirkliche Brüder vorhanden gewesen wären. So aber waren sie die nächsten Verwandten. Vielleicht fanden noch nähere Bande statt, die man sich in verschiedner Weise denken kann, z. B. so, daß Joseph nach dem Tode seines Bruders Klopas die Kinder desselben zu sich genommen habe.

Wenn Matthäus in C. 1, 25 Jesum den Erstgebornen Sohn Marias nennt, so liegt darin keine Hinweisung auf andere später

---

*) Zu Matth. 1, 25. In der Elektra des Euripides, sagt er, Colonus, vir tenuis sortis, cui Aegisthus male sibi metuens Electram Agamemnonis filiam in matrimonium dederat, testatur nunquam se cum ea, quamvis una habitasset, rem habuisse. Als Grund giebt er an:

αἰσχύνομαι γὰρ ὀλβίων ἀνδρῶν τέκνα
λαβὼν ὑβρίζειν, οὐ κατάξιος γεγώς.

geborne. Die geschichtliche Erzählung hat es dort einzig und allein mit der Erfüllung der Weissagung des Jesaias von der Geburt des Heilandes durch eine Jungfrau zu thun. In Bezug auf diese kam es allein in Betracht, daß vor Jesu keine anderen Söhne geboren worden, was nachher geschah, war für den vorliegenden Zweck des Matthäus gleichgültig. Daß der Erstgeborne zugleich der Einzige seyn kann, zeigt z. B. 2 Mos. 4, 22.

„Die Brüder Jesu — sagt man ferner — können mit den Söhnen Alphäi nicht identisch seyn, weil sie von den Aposteln als noch Ungläubige in Joh. 7, 5 geschieden werden.“ Aber daß die Brüder des Herrn nicht ungläubig blieben, erhellt aus der Angabe in Apgsch. 1, 14, und mit der Angabe in Joh. 7, 5, daß sie damals noch ungläubig waren, correspondirt ihre Stellung in den Apostelverzeichnissen. In Matth. 10, 3 stehen Jakobus Alphäi, Lebbäus mit dem Beinamen Thaddäus und Simon der Eiferer unmittelbar vor Judas Ischarioth, hinter Matthäus, dessen Berufung in C. 9, 9 berichtet wird. Ebenso bei Marcus in C. 3, 18. Luc. 6, 15. In Apgsch. 1, 13 bilden diese drei den Beschluß des Apostelverzeichnisses.

„Die Brüder Jesu — wird gesagt — hatten von den Söhnen Alphäi und Vettern Jesu theilweise verschiedne Namen, da zwei Söhne Alphäi Jakobus und Joses heißen, Matth. 27, 56. Mrc. 15, 40, während die Brüder Jesu Matth. 13, 55. Mrc. 6, 3 Jakobus und Joseph genannt werden nach dem critisch hergestellten Texte.“ Aber die Lesart ist an den letzteren St. zweifelhaft und controvers. Dann ist der Name Joses ohne Zweifel nur eine Abwandlung von Joseph, so daß eine eigentliche Differenz nicht stattfindet. Es gilt hier dasselbe, was in Bezug auf den Namen des Vaters Petri zu C. 1, 43 bemerkt wurde.

„In Apgsch. 1, 14 werden die Brüder des Herrn von den Aposteln ausdrücklich unterschieden.“ Daraus folgt aber nur, daß es außer dem Kreise der Apostel noch andere Brüder oder Verwandte Jesu gab. Joses wird ja ausdrücklich noch als solcher genannt.

Dagegen entscheiden nun aber folgende Gründe dafür, daß unter den Brüdern Jesu seine Vettern zu verstehen sind.

Wenn Jesus in Joh. 19, 26. 27 zu seiner Mutter spricht: „Weib siehe hier ist dein Sohn“, wenn er den Apostel Johannes gleichsam zu seinem Stellvertreter als Sohn der Maria ernennt, so liegt darin nach unbefangener Deutung, daß Maria keine anderen Söhne hatte.

Es heißt in Matth. 13, 55: „Ist er nicht des Zimmermanns Sohn? Heißt nicht seine Mutter Maria? Und seine Brüder Jakobus und Joses und Simon und Judas?“ In C. 27, 56 desselben Evangelisten wird gesagt: „unter welchen war Maria Magdalene und Maria, die Mutter des Jakobus und Joses.“ Die beiden letzteren können nicht füglich andere seyn, als die in der früheren Stelle genannten. Danach also hatten Jakobus und Joses eine andere Maria zur Mutter als die Muter Jesu. Ferner, in dem Verzeichnisse der Apostel bei Matth. in C. 10, 3 (vgl. Mrc. 3, 18) stehen bei einander: Jakobus der Sohn des Alphäus und Lebbäus mit dem Beinamen Thaddäus, Simon der Eiferer. Bei Lucas in C. 6, 15 werden vor Judas dem Verräther genannt: Jakobus der Sohn Alphäi und Simon genannt der Eiferer, Judas (der Bruder) Jakobi.“ Es ist offenbar, daß der Judas hier identisch ist mit dem Lebbäus = Thaddäus des Matthäus, daß auch der erstere Name nicht der eigentliche Eigenname ist, daß er nur die Stelle des Eigennamens vertritt, der durch den Verräther gebrandmarkt worden war. Wir haben also drei von den in C. 13, 55 genannten Namen: Jakobus, Simon, Judas im Kreise der Apostel und zwar kommen sie dort nicht sporadisch vor, sondern sie stehen grade so wie in C. 13, 55 beisammen. Ueberall auch steht wie in C. 13, 55 Jakobus an der Spitze. Bei Lucas in C. 6, 15 und in Apgsch. 1, 13 folgen sich alle in derselben Ordnung. Die persönliche Identität mit den in C. 13, 55 Genannten kann hienach keinem Zweifel unterworfen seyn. In den Apostelverzeichnissen aber kann an eigentliche Brüder Jesu nicht gedacht werden. Denn Jakobus wird überall als der Sohn des Alphäus bezeichnet und als seine Mutter

erscheint in Mrc. 15, 40 nicht etwa Maria die Mutter Jesu, sondern eine andere Maria.

Diese Maria wird in Mrc. 16, 1 und Luc. 24, 10 Maria Jakobi genannt. Es war somit für diese Maria characteristisch und unterscheidend einen Sohn Jakobus zu haben. Dies setzt voraus, daß die Mutter Jesu nicht auch einen Sohn des Namens hatte.

Wenn diese Maria in Mrc. 15, 40 die Mutter des Jakobus des Kleinen und des Joses heißt, so wird dadurch vorausgesetzt, daß es in dem christlichen Kreise nur zwei bekannte Männer des Namens Jakobus gab, den Großen, den Sohn des Zebedäus, welcher die erste Stelle einnahm wegen seines höheren Alters in Christo, und den Kleinen, den Sohn des Alphäus und der Maria. Versteht man unter den Brüdern Jesu leibliche Brüder, so erhält man drei hervorragende Männer des Namens Jakobus.

Nach dem Tode des älteren Jakobus weiß Jeder, wen Petrus meint, wenn er in Apgsch. 12, 17 sagt: „Verkündet dies dem Jakobus und den Brüdern." In C. 15, 13 heißt es: „Es antwortete Jakobus", ohne allen weiteren eine Verwechselung verhütenden Beisatz. Ebenso in 21, 18. „Lucas, der in der Apostelgeschichte (wie im Evangelium) bis zum Tode des Apostels Jakobus Zebedäi, Bruder des Apostels Johannes, durch die Art der Benennung von diesem Jakobus beständig den Jakobus den Kleineren, Sohn des Alphäus unterscheidet, gebraucht von dem Tode desselben an (12, 1. 2) sogleich nur noch schlechtweg den Namen Jakobus, so noch in demselben Cap. V. 17, ferner 15, 13. 21, 18." *) Es war also von dem Tode des Jakobus Zebedäi an nur noch ein berühmter, allgemein bekannter Jakobus. Dies kann kein anderer seyn, als der zweite Apostel dieses Namens Jakobus Alphäi.

„Paulus im Briefe an die Galater 2, 9. 12 stellt den Jakobus ohne weitere Bezeichnung als einen höchst einflußreichen Mann, eine Säule der Kirche vor, ja er stellt ihn neben Petrus

---

*) Der Br. Jakobi. Erste Hälfte, der Verfasser. (Von dem sel. Steiger.) Ev. K. Z. 1834 N. 95 f.

und Johannes an die Stelle des dritten nunmehr zum Märtyrer gewordnen Lieblingsjüngers Jakobus Zebedäi."

In Gal. 1, 19 sagt Paulus, nachdem er von seinem Verkehr mit Petrus geredet: „Einen andern unter den Aposteln aber sah ich nicht, als nur Jakobus, den Bruder des Herrn." Nach einfacher Deutung besagt die Stelle, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, Apostel war. Dies wird auch bestätigt durch Apgsch. 9, 27. 28. Nach dieser St. „verkehrte Paulus in Jerusalem mit „den Aposteln", denjenigen, die damals in Jerusalem anwesend waren, also mindestens zweien. Versichert uns nun Paulus selbst, er habe Petrus und sonst niemand gesehen als Jakobus, den Bruder des Herrn, so folgt bestimmt, daß auch Jakobus, der Bruder des Herrn, von Lucas (und mithin auch von Paulus) unter die Apostel gezählt wird." Der Apostel Jakobus aber ist Sohn des Alphäus, kann also nicht Bruder des Herrn im eigentlichen Sinne seyn. Steht es aber fest, daß hier der Sohn des Alphäus als Bruder des Herrn bezeichnet wird, so wird dadurch zugleich das Vorhandenseyn eines leiblichen Bruders des Herrn Namens Jakobus ausgeschlossen. „Es ist durchaus unwahrscheinlich — sagt Wieseler, z. Galaterbr. S. 77 — daß Paulus den Vetter des Herrn Jakobus Alphäi hier als Bruder des Herrn bezeichnet haben sollte, wenn es wirklich neben ihm noch einen eigentlichen Bruder Jesu mit Namen Jakobus gab."

Judas bezeichnet sich in seinem Briefe als den Bruder des Jakobus und ist sicher sich damit hinreichend kenntlich gemacht zu haben. Während Joses aus der Geschichte verschwindet, haben wir über Simon eine Nachricht, die uns ihn in bedeutender Stellung erblicken läßt, und in der er ausdrücklich als Vetter des Herrn bezeichnet wird. „Hegesipp berichtet, daß nach dem Tode Jakobus des Gerechten und der bald darauf erfolgten Eroberung Jerusalems die Apostel zusammenkamen und den Symeon, Sohn des Klopas, zum Bischofe der Gemeinde von Jerusalem ernannten, Eusebius B. 3, 11 und besonders 32. Diesen Klopas (Joh. 19, 25) nennt Hegesippus deutlich den Oheim des Herrn, B. 3, 32 und bes. 4, 22, ja er bedient sich an letzterer Stelle der merkwürdigen Worte: „Nachdem Jakobus der Gerechte zum Märtyrer

geworden — — wird hinwieder Symeon, der Sohn des Klopas, des Oheims des Herrn erwählt, den alle vorzogen, da er der zweite leibliche Vetter des Herrn war."

„Auffallend ist — sagt Steiger ferner —, daß wir auf diese Weise vier Vettern des Herrn haben, die Jakobus, Simon, Judas und Jose heißen, während, wie man behauptet, uns die Evangelisten vier eigentliche Brüder des Herrn vorführen sollen, die grade dieselben Namen tragen." Das ist allerdings schon allein hinreichend an der jetzt gangbaren Ansicht irre zu machen. Daß es aber noch entscheidendere Gründe dagegen gibt, haben wir bereits nachgewiesen.

V. 13. „Und es war nahe das Passa der Juden, und Jesus zog herauf nach Jerusalem." Es versteht sich von selbst, daß Jesus in Begleitung der ganzen in V. 12 genannten Gesellschaft hinaufzog. Denn zum Behufe der Pilgerreise hatte sich diese Gesellschaft gebildet. Warum ging Jesus auf das Passa? Die Antwort liegt in dem, was er dort that. Es galt nicht die Erfüllung einer ihm mit allen Anderen obliegenden Religionspflicht. Wir finden nirgends eine Spur davon, daß Jesus zur eignen Erbauung den Tempel besucht habe. Das aber wäre nothwendig. Denn mit dem bloßen äußeren Erscheinen war der Religionspflicht nicht genügt. War Jesus der Herr des Sabbaths, so war er auch der Herr der Feste. War er nach Matth. 17, 26 von der Tempelsteuer frei, so auch von dem Besuche des Tempels. Der Gesichtspunct der Vermeidung des Aergernisses, Matth. 17, 27, konnte jedenfalls durch andere höhere Rücksichten überwunden werden. Es galt vielmehr für Christum die Ausübung seines Messianischen Berufes, der nach der Bedeutung des Tempels als der geistlichen Wohnstätte des Volkes schlechthin nicht in einem bloßen Winkel geführt werden konnte. Die Propheten verkünden schon, daß der Erlöser zu der Tochter Zion kommen wird. Der Tempel war schon die Hauptstätte für die Wirksamkeit der Prophetie des A. B. gewesen, und nur ausnahmsweise und unter ganz besonderen Umständen waren die Propheten anderwärts aufgetreten. Galt es aber für Jesum die Ausübung seines Berufes, so war grade das Passa die geeignetste Zeit für den Aufenthalt

in Jerusalem. Denn an diesem als dem Hauptfeste versammelte sich das ganze Volk bei dem Tempel. Dies Fest war auch besonders geeignet für die öffentliche und feierliche Ankündigung seiner Reformation, womit der Heiland seine Wirksamkeit im Tempel beginnen wollte. Denn es hatte selbst reformatorische Bedeutung. Die Ausfegung des Sauerteiges predigte dem Volke, daß es aus Herz und Leben den alten Sauerteig ausfegen solle, 1 Cor. 5, 7. Der Genuß der ungesäuerten Brote forderte auf sich der „Lauterkeit und Wahrheit" zu befleißigen, V. 8, und auch das: „lasset eure Lenden umgürtet seyn und eure Lichter brennen", ist nur Ausdeutung des Ritus beim Passa.

V. 14. „Und er fand in dem Tempel die, welche Rinder und Schaafe und Tauben verkaufen, und die Wechsler sitzend." „Es ist sehr merkwürdig — sagt Quesnel —, daß das erste und das letzte Mal, da unser Herr im Tempel gewesen ist seit seiner Taufe, er dort seinen Eifer kundgegeben hat gegen die Unehrerbietigkeiten und Entweihungen, welche die Juden sich zu Schulden kommen ließen. Wird das Beispiel des Hohenpriesters nicht den Eifer aller derer erwecken, die mit seiner Auctorität bekleidet sind, gegen so viele Entweihungen der Kirchen, in denen die Majestät Gottes wohnt." — Der Bericht des Johannes über die Tempelreinigung kommt bei aller Selbstständigkeit doch dem des Matthäus in C. 21, 12. 13 so nahe, daß der Gedanke sich aufdrängt, Johannes will auf diesen Bericht hinweisen und dadurch seine Absicht ankündigen, was Matthäus erzählt hatte über die Handlung zu Ende des Lehramtes zu ergänzen durch den Bericht über eine ähnliche Handlung, welche dem Anfang des Lehramtes angehört. Auf der andern Seite kennen die ersten Evangelisten das Wort, was Jesus im unmittelbaren Zusammenhange mit dieser Handlung gesprochen: Löset diesen Tempel u. s. w., Matth. 26, 61. Mrc. 14, 58. Dadurch bezeugen sie indirect auch den Vorgang selbst, und wenn sie ihn nicht erzählen, so kann der Grund nur darin liegen, daß sie gewöhnlich von zwei sich ähnlichen Begebenheiten die eine auslassen, insbesondere aber darin, daß sie sich bis zu dem letzten Passa Jesu auf den Bericht über seine Thätigkeit in Galiläa beschränken. Trotz naher Berührung hat doch

jede der beiden Thatsachen ihre individuelle Physiognomie. Die eine erfolgt bei dem ersten Messianischen Passa Jesu, die andere bei dem letzten, beide bei dem ersten Betreten des Tempels. Bei Johannes bezeichnet der Herr den entweihten Tempel als Kaufhaus, οἶκος ἐμπορίου, bei den ersten Evangelisten als Räuberhöhle, σπήλαιον λῃστῶν. Dem Johannes eigenthümlich ist, was sich in V. 17—22 an diesen Vorgang knüpft. — Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß diese Handlungen ihren Zweck nicht in sich selbst tragen, daß sie als symbolische zu betrachten sind. Nur eine oberflächliche Betrachtungsweise kann Mißbräuche, wie sie im äußeren Tempel stattfanden, für das nächste Object der Gegenwirkung halten. Faßt man den ganzen damaligen Zustand ins Auge, so war es ziemlich gleichgültig, ob in dem Tempel einige Käufer oder Verkäufer mehr oder weniger ihr Wesen trieben; die tiefere Kenntniß der menschlichen Natur zeigt, daß jede äußere Reinigung, ohne vorhergegangene innere, eine durchaus vergebliche bleibt; was hilft es, das Wasser des Baches für eine Zeit lang aufzuhalten, wenn man den Quell unverstopft läßt. Daß Jesus bei dem letzten Passa genau wieder dieselben Uebelstände vorfindet, welche er beim ersten momentan beseitigt hatte, zeigt deutlich die Zwecklosigkeit seines Thuns, sobald die Bedeutung desselben in den äußeren Erfolg gesetzt wird.

Es ist in Th. 3 der Christologie S. 671 f. nachgewiesen worden, daß beide Handlungen in Beziehung auf Maleachi stehen, nur Verkörperungen eines doppelten Bildes bei ihm sind. Unter dem Bilde einer doppelten Reinigung des Tempels kündigt dieser eine doppelte Reinigung der Theokratie an. Zuerst erscheint der Bote des Herrn und säubert den Weg vor ihm, dann erscheint plötzlich der Herr selbst und der Bundesengel, reinigt und läutert die Kinder Levi und naht sich den Sündern zum Gerichte. — Der Heiland nun kündigt durch die erste Handlung an, daß in ihm die früher durch Johannes repräsentirte Idee in ihrer höchsten Realität erscheine, Gottes Gnade, welche die Sünder zur Buße ruft, durch die zweite, daß er nun die andere Seite seines Wesens entfalten, nicht ferner als Prophet, sondern als Herr und Bundesengel handeln, die hartnäckigen Sünder vernichten werde.

Bei Johannes liegt der reformatorische Character der Handlung am Tage. Schon Calvin bezeichnet sie als „ein Vorspiel der von Jesu zu bewirkenden Reformation" und sagt: ut omnes ad ejus doctrinam attenti essent, torpentes ac sopitas mentes novo et insolito facinore expergefieri oportuit. Die Nachweisung, daß die zweite Handlung nicht wie die erste eine symbolische Ankündigung der Reformation ist, sondern eine Ankündigung des Gerichtes, das verkörperte: ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος in Matth. 23, 38 wurde in der Christologie gegeben. Die Tempelreinigung bildet bei Matthäus den Anfang einer ganzen Folge von Reden, symbolischen Handlungen und Parabeln, die sich alle auf denselben Gegenstand beziehen. Nirgends erscheinen in ihr die Pharisäer als Object reformatorischer Thätigkeit, überall die Rechnung als nun abgeschlossen, das Stäblein zerbrochen, das Urtheil gesprochen. Hätte die symbolische Handlung beidemale dieselbe Bedeutung, so hätte sie nicht wiederholt werden können.

Neben dem gemeinsamen Ausgangspuncte Mal. 3, 1: „Siehe ich sende meinen Boten und er bahnet den Weg vor mir, und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Bundesengel, den ihr begehret", der bei Johannes nach seiner ersten Hälfte in Betracht kommt, bei Matthäus nach der zweiten, hat der Herr bei jeder der beiden Handlungen noch eine besondere Stelle des A. T. vor Augen. Bei Johannes, wo der Tempel als Kaufhaus, οἶκος ἐμπορίου, bezeichnet wird, liegt Sach. 14, 21 zu Grunde: „Und es wird kein Cananiter mehr seyn im Hause des Herrn Zebaoth an diesem Tage." Aquila übersetzte dort nach Hieronymus gradezu mercator, ἔμπορος, Jonathan: Et non erit amplius exercens mercaturam in domo sanctuarii. Wenn man aber das כנעני nicht gradezu in der Bedeutung Kaufmann nehmen darf, wenn vielmehr hier der Sprachgebrauch stattfindet, wonach die gottlosen Mitglieder des Bundesvolkes als Heiden oder Unbeschnittene oder speciell als Cananiter oder ein anderes einzelnes heidnisches Volk bezeichnet werden, so wird doch der Erklärung Kaufmann ein gewisses Recht nicht abgesprochen werden dürfen. Schon daß Cananiter zugleich

Kaufmann heißt, zeigt daß bei diesem Volke der profane Sinn sich besonders in dem Vorwalten der materiellen Interessen zu erkennen gab. In Zeph. 1, 11, wo der Untergang des Bundesvolkes durch die Worte angekündigt wird: „zerstört ist das ganze Volk Canaans" zeigt das parallele Glied: „ausgerottet sind alle mit Silber beladenen", daß die Cananiter nicht willkührlich aus der Mitte der Heidenvölker herausgegriffen werden, sondern daß sie speciell nach ihrer profanen Gewinnsucht in Betracht kommen, nach ihrem Schachergeiste, in dem das entartete Bundesvolk ihnen gleich geworden. In Hos. 12, 8 wird das aus der Art geschlagene Bundesvolk bezeichnet als „Canaan, in dessen Hand ist Wage des Betruges, zu übervortheilen liebt es." Daß der Schachergeist ein Erbfehler des Jüdischen Volkes ist, zeigt die Erfahrung bis auf den heutigen Tag, zeigen auch die Mißbräuche, welche die Tempelreinigung hervorriefen, zeigt endlich auch die Erscheinung des Pharisäismus, der nichts anders ist als der auf das religiöse Gebiet übergetretene Jüdische Schachergeist: sie wollen auch mit Gott vortheilhafte Geschäfte machen. Wird in diesem Schachergeiste die Jüdische Erbsünde erkannt, so erscheint es um so bedeutsamer, daß der Herr grade das Kaufwesen zur Materie der symbolischen Handlung wählte, durch welche er die Nothwendigkeit der Reformation veranschaulichte.

Bei der zweiten Tempelreinigung dagegen liegt die St. Jerem. 7, 11 zu Grunde: „Ist denn eine Räuberhöhle dies Haus (LXX: μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου, vgl. Matth. 21, 13. Mrc. 11, 17. Luc. 19, 46), worüber mein Name genannt wird, in euren Augen? Siehe, ich sehe es wohl, spricht der Herr." Schon diese letzteren Worte, welche hindeuten auf das bevorstehende Gericht, zeigen, von welchem Gesichtspunct aus in dieser Grundst. der Tempel als eine Räuberhöhle bezeichnet wird. Das ganze Cap. athmet Verderben für den Tempel und das Volk und von Reformation ist in ihm nicht mehr die Rede. Es heißt in V. 14. 15: „Und ich thue diesem Hause, über das mein Name genannt wird, darauf ihr vertrauet, und dem Orte, den ich euch gegeben und euren Vätern, wie ich Siloh gethan habe. Und ich verwerfe euch von meinem Angesichte, wie ich verworfen habe

alle eure Brüder, den ganzen Saamen Ephraims." — Die erste Veranlassung des Vordringens des Jüdischen Schachergeistes bis in die Räume des Heiligthums (im weiteren Sinne) liegt in 5 Mos. 14, 24 f. vor. Dort wird die Erlaubniß gegeben bei zu großer Entfernung vom Heiligthum die dem Herrn zugefallenen Theile des Eigenthums zu verkaufen und für den Erlös am Orte des Heiligthums Rinder, Schaafe u. s. w. zu Opfern und Opfermahlzeiten anzuschaffen. Man suchte es nun den Käufern möglichst bequem zu machen, bis der Markt zuletzt in die äußeren Räume des Heiligthums selbst verlegt wurde. Besonders bei dem Passafeste mußte dies Treiben einen höchst störenden Einfluß ausüben. Wir ersehen aus 1 Sam. 1, 21, wonach Elkanah jährlich zum Heiligthum zog, um da das Opfer der Tage und sein Gelübde darzubringen, daß am Passa das Volk mit dem Herrn gleichsam Abrechnung hielt, daß da die Darbringung der ihm im Laufe des Jahres zugefallenen Theile des Erbes erfolgte. Wenn Augustinus sagt: Non magnum peccatum, si hoc vendebant in templo, quod emebatur ut offerretur in templo, et tamen ejecit illos. Quidsi ibi ebriosos inveniret etc., so ist dabei doch nicht gehörig in Betracht genommen worden, daß der Handelsgeist die Jüdische Schooßsünde war, und daß unter einem solchen Volke dies Treiben besonders verderblich wirken, viel leidenschaftliche Erregung und Geschrei, auch viel mehr Theilnahme der zunächst Unbetheiligten hervorrufen und den Geist der Andacht völlig verscheuchen mußte.

V. 15. „Und er machte eine Geißel aus Stricken und warf alle aus dem Tempel, dazu die Schaafe und die Ochsen, und verschüttete die Münze der Wechsler und warf die Tische um." „Es heißt mit Gott einen Scherz treiben — sagt Quesnel — wenn man kommt neue Sünden zu begehen an dem Orte, wo man die alten beweinen und sühnen soll." Die Stricke zu der Geißel entnahm Jesus ohne Zweifel von den Verkäufern. Des Schlagens mit der Geißel wird nicht gedacht und es war auch dasselbe nicht nothwendig. Sie war nur ein Symbol der Strafwürdigkeit des Treibens, das verkörperte ἐξέβαλεν. Die Schaafe werden absichtlich vorangestellt, damit man das Masc. πάντας

auf die Personen beziehe. Welche „Alle" gemeint sind, die in V. 14 zuerst genannten, das erhellt aus dem: auch die Schaafe und die Ochsen. Bezieht man πάντας nicht auf die Personen, so würde von den Verkäufern nichts gesagt werden und doch hatte Jesus es zunächst mit ihnen zu thun. Die Berleb. Bibel bemerkt zu dem: und er trieb Alle aus dem Heiligthum: „wie er es auch inwendig macht, da alles Fremde weichen muß bei seiner Zukunft in das Herz." Daß das Austreiben der Verkäufer kein eigentliches Wunder war, erhellt aus V. 18, wo die Juden verlangen, daß Jesus durch ein Wunder seine Berechtigung zu solchem Thun erweisen soll. Zur Erklärung der Wirkung ist zuerst ins Auge zu fassen, daß Jesus an dem Gewissen der Betheiligten einen mächtigen Bundesgenossen fand — das böse Gewissen macht feige —, dann, daß das Recht der Propheten ein unter dem Volke anerkanntes und durch leuchtende Beispiele aus der Vergangenheit, wie das des Elias sanctionirtes war, daß damals das Volk von der Ahndung einer großen bevorstehenden Reformation und Umwälzung der bestehenden Verhältnisse ergriffen war. Vor Allem aber ist die Hohheit der Person Jesu ins Auge zu fassen, dessen Angesicht gewiß damals leuchtete wie die Sonne und dessen Augen waren wie eine Feuerflamme. *) Das Seitenstück zu unserm Vorgange haben wir in C. 18, 6, wo es von den Häschern heißt: ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπεσον χαμαί.

V. 16. „Und zu denen, welche die Tauben verkaufen, sprach er: nehmet dies von hinnen! machet nicht das Haus meines Vaters zum Kaufhause." Anton bemerkt: „Das waren kleine Tetzelchen, die hat er gelinder tractirt, ihnen ihren Kram nicht weggeschmissen." Aber in Wahrheit that Jesus auch den Verkäufern der Ochsen und Schaafe nichts Anderes. Die Geißel aus Stricken war nur ein symbolisches: „nehmet dies von hinnen." Das mußte aber auch wörtlich ausgesprochen werden. Der Sache nach gehört die Geißel auch den Taubenkrämern an, das Wort auch den Verkäufern der Ochsen und Schaafe. Gleich bei der ersten Ausübung seines Amtes in dem Heiligthum der Nation nennt

*) Hieron.: Igneum quiddam et sidereum radiabat ex oculis ejus et divinitatis majestas lucebat in facie.

Jesus Gott seinen Vater, wie er nach Luc. 2, 49 in Bezug auf seinen ersten Besuch des Tempels überhaupt das Wort aussprach: οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με. Den Gegensatz gegen das Kaufhaus hier bildet das Bethaus in Jes. 56, 7. Ein Kaufhaus war der Tempel damals auch in einem andern Sinne als dem hier zunächst gemeinten. Man handelte erst um die Opfer, dann mit den Opfern. Wenn an die Stelle des Tempels jetzt für die Juden die Börse getreten ist, so ist der Unterschied kein sehr bedeutender. Der Tempel war auch eine Art von Börse.

V. 17. „Seine Jünger aber gedachten, daß geschrieben steht: der Eifer deines Hauses verzehret mich." Es heißt in Ps. 69, 10: „Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehret, und die Schmähungen derer, die dich schmähen, fielen auf mich." Die beiden Glieder des V. stehen nicht in synonymem Parallelismus, sondern das zweite bezeichnet die Folge des ersten: der Eifer um dein Haus hat mich verzehret, und darum sind die Schmähungen auf mich gefallen. Denn daß das: „er verzehret mich", nicht etwa die äußeren Folgen des Eifers bezeichnet, sondern vielmehr seine innere Intensität, s. v. a.: er reibt mich auf (Luther: ich eifre mich schier zu Tode, mit der Bemerkung: es ist der traurige Muth, dafür einem das Herz verschmachtet, verschwindet und gleichsam verzehrt wird, wie die Motten ein Kleid verzehren) zeigt die Parallelst. Ps. 119, 139: „mich verzehret mein Eifer, daß meine Feinde deiner Worte vergessen." Der Tempel kommt in der Grundst. als der Mittelpunct des ganzen Israelitischen Religionswesens in Betracht. Der Eifer ist hier der Liebeseifer. Luther: „Zu dem Zorn, den er hier beweiset, wird er aus keinem Haß beweget, sondern aus freundlicher Liebe gegen Gott, der diesen Tempel gestiftet hatte zu seiner Ehren, zur Handlung des göttlichen Wortes, daß die Menschen in der Kirche lernen sollten, wie sie selig würden und Gott dienten. — Das thut ihm wehe, daß er in seines Vaters Hause solchen Gräuel und Jammer sehen soll, da die Seelen jämmerlich verderbt werden, darüber ist er unwillig, denn er liebete Gott." Die Anführung dieser Psalmenst. ist characteristisch für die erste Tempelreinigung in ihrem Unter-

schiede von der zweiten. Sie zeigt, daß die erste Handlung nicht eine Christo schlechthin eigenthümliche seyn kann, daß sie durch das frühere Thun der Gerechten vorgebildet wurde und daß in ihr allen Gläubigen und namentlich allen Dienern der Kirche ein Vorbild gegeben ist. In Bezug auf die zweite Tempelreinigung hätte die St. nicht angeführt werden können. Denn diese bildete nicht die Spitze der allen Dienern Gottes gemeinsamen Thätigkeit (vgl. das: geeifert habe ich für den Herrn, des Elias), sondern sie gehört Christo, dem Bundesengel ganz allein an. — Die kirchlichen Ausleger machen mit großem Ernste auf die Lehre aufmerksam, welche in diesen Worten für die Diener der Kirche liegt. Quesnel: „Jesus lehrt uns, daß der Eifer um das Haus Gottes gleichsam die eigenthümliche Tugend der Pastoren ist." Luther: „Das haben auch alle Apostel und Bischöfe wohl versucht und noch: die wissen ziemlich wohl darum, wenn sie sehen, daß ihre getreue Sorge, Mühe und Arbeit gar umsonst ist, und ein Teufelskopf kommt und macht einen Lerm und zerbricht in einem Tage mehr, denn einer in etlichen Jahren gebauet hat oder aufrichten kann. Der wird auch sagen: der Eifer um dein Haus hat mich gefressen. Denn je frommer ein Pfarrherr oder Prediger ist, je mehr er den Eifer fühlet; er soll ihn auch fühlen." Calvin weist darauf hin, wenngleich der Eifer uns Allen mit dem Sohne Gottes gemeinsam seyn müsse, so sey es doch nicht Allen erlaubt, sogleich die Geißel zu ergreifen und thätlich gegen die Mißbräuche einzuschreiten. Denn wir haben nicht dieselbe Vollmacht und das gleiche Amt.

V. 18. „Da antworteten die Juden und sprachen zu ihm: Welches Zeichen zeigest du uns, daß du dieses thust?" Was die Juden hier sagen, ist die Antwort auf die Anrede Jesu an die Taubenkrämer, die selbst unter ihnen die erste Stelle einnahmen und deren Sache von den übrigen zu der ihrigen gemacht wurde. „Sie hatten eine gewisse Ursache zu fragen — sagt Calvin —, denn es kommt nicht einem Jeden zu, wenn etwas fehlerhaft oder ihm mißfällig ist in dem Tempel Gottes, es sogleich zu ändern." Indessen die Legitimation Jesu lag schon in der imponirenden

Hohheit seiner Erscheinung und in der Wirkung selbst, die er bei dieser Gelegenheit ausübte. „Ist das nicht Zeichen genug — sagt Quesnel — so willigen Gehorsam zu wirken ohne irgend ein äußeres Merkmal der Auctorität, und den Schrecken zu verbreiten mit einer Geißel aus Stricken?" Dennoch aber gab Jesus das Verlangte, vgl. V. 23, nur gab er es nicht denen, die es hier forderten, weil diese es nicht verdienten.

V. 19. „Jesus antwortete und sprach zu ihnen: löset diesen Tempel und ich werde in drei Tagen ihn wieder aufrichten." Es liegt am Tage, daß man diese Worte nicht, wie Viele auf Grund einer falschen Auffassung von V. 21 gethan haben, mit völliger Beseitigung der Beziehung auf den gewöhnlich so genannten Tempel blos auf Christi Tod und Auferstehung beziehen darf. Die Beziehung auf den äußeren Tempel wird nothwendig dadurch erfordert, daß nur bei ihrer Annahme das Zeichen in einem inneren Nexus steht mit dem Vorgange, den er legitimiren soll. In Bezug auf den äußeren Tempel hatte sich Christus Vollmacht genommen. So kann er sich nur auf eine Thatsache der Zukunft berufen, welche seine Vollmacht über den äußeren Tempel documentiren wird. Ferner, die Annahme, daß Jesus, da er die Worte sprach, auf seinen Leib gezeigt habe, wird dadurch zurückgewiesen, daß dann die Jüdische Auffassung nicht stattfinden konnte', die uns nicht blos hier in V. 20 entgegentritt, sondern auch in Matth. 26, 61. 27, 40. Mrc. 14, 57—59. Wenn aber dies nicht geschah, so konnte unter diesem Tempel zunächst nur der Tempel verstanden werden, um den sich die Verhandlung bewegte. Ein dritter Grund: es erscheint als unmöglich unsere Worte loszutrennen von Matth. 24, 2, wo der Herr in Hinweisung auf den äußeren Tempel zu den Jüngern spricht: Sehet ihr nicht dies Alles? Wahrlich ich sage euch, es wird hier kein Stein auf dem andern gelassen werden, ὃς οὐ μὴ καταλυθήσεται. Endlich, es heißt in Apgsch. 6, 13. 14: ἔστησάν τε μάρτυρας ψευδεῖς λέγοντας· ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ παύεται ῥήματα βλάσφημα λαλῶν κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ νόμου. ἀκηκόαμεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος· ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν

ἡμῖν Μωϋσῆς. Das falsche Zeugniß bestand darin, daß die falschen Zeugen die Causalität des Unterganges ganz auf Jesum warfen. Soviel aber folgt aus unserer Stelle, daß Stephanus in dem vorliegenden Ausspruche des Herrn den bevorstehenden Untergang des Tempels angekündigt fand, daß er ihn also nicht allein auf den Leib Christi bezog.

Auf der andern Seite, daß man nicht bei der Beziehung auf den äußeren Tempel stehen bleiben darf, zeigt die schon von den Juden hervorgehobene Unmöglichkeit dieses Sinnes, das Ungereimte des also aufgefaßten Ausspruches, und daß die von Johannes hervorgehobene Beziehung auf den Leib Christi, auf seinen Tod und seine Auferstehung wirklich statt findet, zeigt die Erwähnung der drei Tage und die Vergleichung des Ausspruches des Herrn in Matth. 12, 39. 40, wonach den Juden dereinst das Zeichen des Jonas des Propheten, eine Wiederholung desselben gegeben werden soll: „denn wie Jonas in dem Bauche des Meerungeheuers war drei Tage und drei Nächte, also wird seyn der Menschensohn in dem Herzen der Erde drei Tage und drei Nächte“, und wie Jonas nachher den Niniviten zum Zeichen des Gerichtes erschien, so wird auch der Menschensohn, nachdem er aus dem Herzen der Erde hervorgegangen, diesem Geschlechte zum Zeichen des Gerichtes erscheinen, vgl. C. 16, 4.

Es ist schon früher*) darauf hingewiesen worden, daß man sich mit der Lösung des heiligen Räthsels, welches der Heiland den Juden hier vorlegt, vergeblich abmühen werde, so lange man nicht die wesentliche Identität des Tempels, der Erscheinung Christi im Fleische und der Kirche des N. T. erkenne. Der Sinn wurde dort also bestimmt: „Wenn ihr dereinst (was ihr thun wollt, das sollt ihr thun) den Tempel meines Leibes und in und mit ihm diesen äußeren Tempel, das Symbol und Unterpfand des Reiches Gottes unter euch löset, so werde ich in drei Tagen den Tempel meines Leibes und in und mit ihm die Wesenheit des äußeren Tempels, das Reich Gottes wieder aufrichten.“

---

*) Beiträge Th. 3 S. 634.

„Daß Johannes — wurde bemerkt — eine enge Beziehung annahm zwischen der Erscheinung Christi und dem Tempel, erhellt schon aus C. 1, 14. Daß selbst dem rohen Jüdischen Verständniß die Identität des äußeren Tempels und des Reiches Gottes nicht fern lag, zeigt Mrc. 14, 58, wo die Zeugen die Worte Christi also wiedergeben: ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Diese Auffassung ist, abgesehen von der boshaften Entstellung, wodurch das λύσατε in das ἐγὼ καταλύσω verwandelt wird, richtig, nur nicht vollständig. Von den drei Beziehungen werden nur zwei aufgefaßt, die dritte, die auf den Leib Christi übersehen. Diese wird von Johannes in seiner andeutenden Weise hervorgehoben, als die am meisten unklare, und nur Verkennung seiner gewöhnlichen Weise in solchen Fällen konnte zu der Meinung verleiten, daß er die beiden andern läugnen wollte."

Was der Tempel bedeutete, das zeigt schon der Name, den er in seiner ältesten Gestalt führte, Ohel Moed, das Zelt der Zusammenkunft, der Ort, da Gott mit seinem Volke zusammenkommt, vgl. 2 Mos. 25, 22. 29, 43: „Und ich komme dort zusammen mit den Kindern Israel und er wird geheiligt durch meine Ehre", 4 Mos. 17, 19: „in dem Zelte der Zusammenkunft, da ich mit euch zusammenkomme." Solches Zusammenkommen geschah nicht etwa blos temporär, wenn das Volk zu den hohen Festen sich leiblich bei dem Heiligthum einfand. Jehova kommt vielmehr stets in dem Heiligthum mit seinem Volke zusammen. Er ist immer dort gegenwärtig und bereit die Seinigen zu empfangen und die Seinigen können geistlich zu ihm kommen und bei ihm wohnen, wenn sie auch leiblich weit von dem Heiligthum entfernt sind. Von Bedeutung ist in dieser Beziehung schon, daß in dem Gebete Salomos bei Einweihung des Tempels in 1 Kön. 8, 44. 48 auch denjenigen Gebeten Erhörung verheißen wird, die von solchen, welche äußerlich vom Tempel getrennt sind, in der Richtung des Leibes und Gemüthes auf denselben gethan werden. Entscheidend aber ist 3 Mos. 16, 16, wonach alle Kinder Israel geistlich bei dem Herrn in seinem Zelte

wohnen, welches somit nichts anderes ist als eine Verkörperung der Kirche.*) Entscheidend sind so viele Stellen in den Psalmen, in denen als das höchste Privilegium der Gläubigen das bezeichnet wird, daß sie bei dem Herrn in seinem Tempel wohnen, auch dann bei ihm wohnen, wenn sie leiblich weit von ihm getrennt sind, vgl. z. B. Ps. 84, 4: „der Vogel hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ein Nest, deine Altäre Herr Zebaoth" — Vogel und Schwalbe sind Bild der Gläubigen nach ihrer Ohnmacht und Hülflosigkeit —. V. 5: „Wohl denen, die in deinem Hause wohnen", wo die Bewohner des Hauses Gottes nicht die „beständigen Besucher desselben" sind, sondern die Hausgenossen Gottes im geistlichen Sinne, Ps. 27, 4: „Eins bitte ich vom Herrn, danach trachte ich, daß ich wohne im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens", Ps. 23, 6: „ich wohne im Tempel des Herrn mein Leben lang", Ps. 15, 1. 27, 5. 61, 5: „ich will wohnen in deinem Zelte ewiglich", 63, 3. In Ps. 52, einem Ps., der nach der Ueberschrift fern vom Heiligthum gesungen wurde, heißt es in V. 10: „und ich bin wie ein grüner Oelbaum im Hause Gottes" und nach Ps. 92, 14 sind alle Gläubigen im Hause des Herrn gepflanzt. Alle diese Stellen dienen dem Namen Ohel Moed zum Commentar, zeigen, daß das Zusammenkommen zugleich ein Zusammenwohnen ist, der Verkehr ein ununterbrochner. Auch bei den Propheten findet sich dieselbe Auffassung. „Wer wird bewohnen uns ein fressend Feuer, wer wird bewohnen uns ewige Gluthen", so rufen Jes. 33, 14 die Gottlosen aus, erschreckt durch die großen richtenden Thaten des Herrn. Sie gehen von der Anschauung aus, daß alle Israeliten den Herrn, oder sein Heiligthum bewohnen, vgl. Ps. 5, 5, und erklären dies Privilegium nach den Erfahrungen, die sie so eben von dem Wesen des Herrn gemacht haben, für ein gar gefährliches. Als der geistliche Wohnsitz Israels erscheint der Tempel auch in Matth. 23, 38: das Haus, in dem bis dahin der Herr mit ihnen zusammengewohnt hat, soll ihnen nunmehr wüste gelassen werden, indem die Gegenwart des Herrn sich daraus zurückzieht.

---

*) Vgl. über diese von Bähr falsch gedeutete St. Christol. 2 S. 600.

War der Tempel das Symbol und Unterpfand der Verbindung Gottes mit seinem Volke, so wird es als ganz natürlich erscheinen, daß der Tempel mehrfach als bloßes Bild der Kirche vorkommt. Solche Stellen finden sich schon im A. T. In Jerem. 7, 14 wird dem ungläubigen Bundesvolk die Anmaßung der Prärogative des gläubigen, der Tempel des Herrn zu seyn, vorgeworfen. In Sach. 6, 12 heißt es von dem Messias: „er wird bauen den Tempel des Herrn", die Kirche.*) Auch in Sach. 7, 3 wird durch den Namen des Hauses Gottes die Gemeinde Gottes bezeichnet. Im N. T. ist diese Darstellung weitverzweigt. In Ephes. 2, 19 erscheinen die Gläubigen als Hausgenossen Gottes: das waren früher nur die Juden, jetzt sind es auch die Heidenchristen. Daß der Tempel zerstört ist, kann die Sache selbst nicht ändern, da er eben nur Symbol war, vgl. V. 21. 22. 1 Cor. 3, 16. 2 Cor. 6, 16. 1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 5.

Bildete den Kern des Heiligthums die Verbindung Gottes mit seinem Volke, so mußte dasselbe nicht blos ein Sinnbild der Kirche, es mußte zugleich ein Vorbild der Erscheinung Christi seyn, in der sich diese Verbindung in der wahrhaftigsten Weise vollzog, in der die Kirche ihre nothwendige Grundlage erhielt. In Christo wohnte Gott wahrhaft und reell unter seinem Volke. Er nahm unter ihm und von ihm Fleisch und Blut an, und die Kirche des N. T. ist nur die Fortsetzung seiner Erscheinung im Fleische, indem er bei den Seinen ist als der wahrhaftige Immanuel alle Tage bis ans Ende der Welt. Auf dies typische Verhältniß des Tempels zu Christo weist außer Johannes in C. 1, 14 auch Paulus hin in Col. 2, 9. 1, 19.

Das: löset, wird man nicht abschwächen dürfen in eine bloße Ankündigung desjenigen was geschehen wird. Es ist unter gleichen Gesichtspunct zu stellen mit der Aufforderung an Judas: „was du thust, das thue bald", mit dem Worte Matth. 23, 32: πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν. Wenn die Juden das λύσατε in ἐγὼ καταλύσω verwandelten, so hatten sie ganz richtig herausgefühlt, daß Jesus sich darin eine Ursächlichkeit beilegt; die

---

*) Christol. 3, 1 S. 313.

Bosheit bestand aber darin, daß sie ihren eignen Antheil ganz beseitigten. Niemand macht Gott einen Strich durch die Rechnung. Was der Sünder thun will, das soll er thun. „Das hat man eben hieraus zu lernen — sagt Anton — wie der Rath Gottes durchbreche in solchen Verhängnissen. Es scheint, der liebe Gott gebe dies und das den Menschen in ihre Fäuste, wie sichs im Leiden Christi sonderlich angelassen. Da waren seine Feinde so froh und dachten: nun, nun gehts an." Man kann wohl sagen, daß in dem λύσατε eine heilige Ironie liegt. Sie meinen Christo den Garaus zu machen und sind selbst nur die Werkzeuge in seiner Hand.

V. 20. „Da sprachen die Juden: in sechs und vierzig Jahren ist dieser Tempel erbaut worden und du willst in drei Tagen ihn aufrichten?" Es ist jetzt allgemein anerkannt, daß der hier gemeinte Tempel der Herodianische ist, der ein vollkommner sich bis auf die Fundamente erstreckender Umbau war, aber nach und nach und stückweise unternommen wurde, so daß dieser Tempel überall nicht als ein dritter erscheint, sondern nur als eine Verherrlichung des zweiten.*) Herodes faßte den Plan dieser Erneuerung im 18. Jahre seiner Regierung und vollendete sie nach der Angabe des Josephus in B. 15, 11, 5. 6 der Alterthümer in 9½ Jahren. Ohne Zweifel aber wurden später noch fortwährend neue Ausschmückungen hinzugefügt, so daß das Bauen am Tempel nie ganz aufhörte. Das reicht hin um die Angabe der Juden hier zu erklären, die ja nicht als ein eigentlicher historischer Bericht zu betrachten ist. Es lag in ihrem Interesse den Mund etwas voll zu nehmen.

V. 21. „Jener aber sprach von dem Tempel seines Leibes." Der Leib Christi wird hier nach der richtigen Bemerkung Lampes statt der ganzen Menschheit Christi gesetzt, weil über ihn allein den Feinden die Gewalt gegeben werden konnte. Wenn hier Christus als der wahrhaftige Tempel bezeichnet wird, als derjenige, zu dem sich der Tempel zu Jerusalem verhält wie der Schatten zum Wesen, so liegt darin der bevorstehende Untergang

---

*) Vgl. in Bezug auf den Tempelbau des Herodes und die sich auf Hagg. 2, 7 beziehende Absicht desselben, Christol. 3, 1 S. 237.

des Tempels in Jerusalem eingeschlossen, oder wenigstens die Beseitigung seiner wesentlichsten Qualität, die Verurtheilung derjenigen, welche von einer Herstellung dieses Tempels träumen, da in den Stellen, auf welche solcher Traum gegründet wird, grade diese wesentlichste Qualität ins Auge gefaßt ist. Nach dieser Seite liegt unsere St. mit C. 4, 23 auf einer Linie. Das erkannte schon Luther: „Aber jetzt im N. T. hat Gott einen anderen Tempel zugerichtet, da Gott wohnen will, das ist die liebe Menschheit unsers Herrn Jesu Christi; da will sich Gott finden lassen und sonst nirgend, nennet Christi Leib Gottes Tempel, darin Gott wohnt; auf daß auf Christum aller unser Herzen und Augen gerichtet seyn möchten, und wir ihn allein anbeten, der da sitzt zur rechten Hand Gottes im Himmel. — Gott ist nicht mehr angebunden an eine Stätte als jenesmal, da er zu Jerusalem wohnen wollte, ehe denn der rechte Tempel, der Herr Christus kam, wie Joh. 4, 23 auch gesagt wird. Es hat der Tempel zu Jerusalem aufgehört und man soll nun an allen Orten, wo einer jetzt nur ist, Gott anbeten und sein Herz und Augen richten auf den Glauben an die Person Christi, wo Gott und Mensch ist." Im Einklange mit unserer St. steht Apoc. 21, 22: „und ich sah keinen Tempel darinnen, denn der Herr Gott, der Allmächtige ist ihr Tempel und das Lamm." Auch hier erscheint Christus als das Gegenbild des Tempels, als der, mit dessen Erscheinung das Fortbestehen des Tempels unmöglich geworden, weil das schattenhafte Wohnen Gottes unter seinem Volke, welches die Wesenheit des leiblichen Tempels bildete, in Christo seine Wahrheit gefunden hatte und am vollkommensten in dem neuen Jerusalem finden wird. Auch in C. 1, 14 deutet Johannes auf dies typische Verhältniß hin, in welchem Stiftshütte und Tempel zur Erscheinung Christi stehen. Wenn anderwärts die Kirche als das Gegenbild des Tempels erscheint, so bildet das keinen Gegensatz gegen diese Stellen, so gewiß als die Kirche der Leib Christi ist, sein gottmenschliches Wesen und Walten sich in ihr fortsetzt. Nicht die Kirche im Unterschiede von Christo ist der Tempel Gottes, sondern die Kirche insofern sie unter Christo als ihrem Haupte verfaßt ist.

V. 22. „Da er nun auferweckt wurde von den Todten, gedachten seine Jünger, daß er dies gesagt hatte, und glaubten der Schrift und dem Worte, welches Jesus gesagt.“ Es wird nicht gesagt, daß die Jünger damals erst den Ausspruch verstanden, sondern daß damals, da die Erfüllung vorlag, derselbe für die Jünger neue Bedeutung erhielt. — Dem Glauben an diesen Ausspruch wird der Glaube an die Schrift vorausgeschickt, nach dem Sprachgebrauche des Johannes C. 7, 38. 42. 10, 35. 13, 18, und überhaupt des N. T., das Alte Testament, weil erst durch die Vergleichung des A. T. der Ausspruch Christi sein volles Licht und seine rechte Bedeutung erhielt: ohne diese solide Grundlage würde er in der Luft geschwebt haben.*) — Als durch das A. T. bezeugt erscheint die Auferstehung Christi auch in 20, 9: οὐδέπω ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. Nach 1 Cor. 15, 4 ist Christus am dritten Tage auferstanden, „nach der Schrift.“ Daß die Apostel sich in dieser Annahme der Bezeugung der Auferstehung durch das A. T. auf die Auctorität Christi gründeten, zeigt Luc. 24, 25. 26 und V. 44. Doch führt die erstere St.: „mußte nicht Christus solches leiden und in seine Herrlichkeit eingehen“, darauf, daß die Auferstehung Christi im A. T. nicht sowohl direct bezeugt seyn wird, sondern vielmehr als die nothwendige Vermittlung zwischen dem Leiden und der Herrlichkeit in Betracht kommt. Auf dasselbe Resultat führt es auch, wenn Petrus in 1 Petr. 1, 11 sagt, der Geist Christi in den Propheten habe zum voraus bezeugt die Leiden, welche Christum treffen sollten, und die Herrlichkeit danach. Wenn die Sache aus diesem Gesichtspunkte betrachtet wird, so enthält das A. T. Bezeugungen der Auferstehung in reicher Fülle. Sie finden sich gemäß dem Ausspruche Christi in Luc. 24, 44 bei Moses — da kommt besonders 1 Mos. 49, 10 in Betracht: ohne die Auferstehung kann Christus nicht der Schilo seyn, in dem Juda zur Weltherrschaft gelangt —, in den Psalmen —, z. B. in Ps. 110, wo Christus als der zur Rechten der Allmacht sitzende

*) Lampe: Scripturam hanc conferebant cum verbis Christi atque ita ex collatione duplicis praedictionis cum implemento omnem dubitationis ansam sublatam videbant.

Herrscher über seine Feinde erscheint — und in den Propheten. Alle Verkündungen des Messias in Herrlichkeit bei den letzteren, wie Jes. 9 und 11. Micha 5, enthalten eine Bürgschaft für die Auferstehung. Ganz besonders aber kommen Weissagungen in Betracht, welche in den Contrast gegen die zuletzt im Tode sich vollendenden Leiden die danach folgende Herrlichkeit stellen. In Jes. 53 wird der sühnende Tod des Knechtes Gottes klar gelehrt. Wenn er nun trotz desselben und durch denselben zu großer Herrlichkeit gelangt, also daß die Heiden sich von ihm besprengen lassen und Könige vor ihm den Mund verschließen, so wird die Auferstehung nothwendig postulirt. In Sach. 9, 9. 10 erscheint der Messias zuerst als elend, עָנִי, und reitend auf einem Esel, dann als der, welcher Frieden redet den Heiden und herrschet von Meer zu Meer und vom Strome bis zu den Enden der Erde. Da das Elend nach C. 12, 10. 13, 7 und C. 11 in den Tod auslaufen wird, so bildet die Auferstehung die nothwendige Brücke zwischen diesen beiden Momenten. Außer den specifisch Messianischen Verkündungen liegt noch ein weites Gebiet der typischen Weissagung der Auferstehung vor, wie Ps. 16, und der weissagenden Geschichte. — Es ist von Bedeutung, daß das N. T. alle Bücher des A. T. unter dem Namen der Schrift zusammenfaßt. Es weist dies darauf hin, daß diese Schriften, so weit sie auch der Zeit nach auseinanderliegen und so verschieden sie auch nach ihrem Inhalte und ihrer Weise sind, doch durch ein mächtiges Band der Einheit verbunden werden, weist hin auf das „gegeben seyn von Einem Hirten", Kohel. 12, 11, die Inspiration und die auf ihr ruhende unbedingte Auctorität, das „nicht gebrochen werden können." Jeder wählerischen, eklektischen Stellung zum A. T. wird durch diese Bezeichnung die Wurzel abgeschnitten.

V. 23—25 leiten herüber zu dem Gespräche Christi mit Nicodemus, das neben der Tempelreinigung den zweiten Glanzpunct des ersten Passas Christi in Jerusalem bildet. Johannes berichtet eigentlich nur über diese beiden Thatsachen. Unsere Verse dienen nur als Grundlage für das Verständniß des Gespräches mit Nicodemus.

V. 23. „Da er aber zu Jerusalem war im Passa auf dem

Feste, glaubten Viele an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, welche er that." Lampe bemerkt mit Recht, die Zeitbestimmung hier zeige klar, daß die im Vorigen erzählte Tempelreinigung, grade so wie die, welche dem Ende des Lehramtes Christi angehört, vor den Beginn des Festes falle. Dies steht im trefflichen Einklange damit, daß die Tempelreinigung Hand in Hand geht mit der Ausfegung des Sauerteiges, welche dem Anfange des Festes vorangehen mußte, 2 Mos. 12, 15. 1 Cor. 5, 7. Nicht umsonst wird zu dem: im Passa, noch das: im Feste (vgl. τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων 6, 4) hinzugefügt. Es weist dies darauf hin, daß das ganze Fest gemeint ist und nicht blos der erste Tag desselben, da das Passalamm gegessen wurde. Die Hinweisung war um so nothwendiger, da in dem Gesetze Passa nur von dem Passalamm vorkommt, das ganze Fest nur das Fest der ungesäuerten Brote genannt wird, 3 Mos. 23, 5. 6. 4 Mos. 28, 16. 17. Anderwärts ist von „dem Feste des Passa" die Rede, 13, 1. Luc. 2, 41. Die meisten Zeichen gehörten gewiß den späteren Tagen des Festes an. Johannes gedenkt dieser Zeichen, welche darthun, wie eifrig Jesus schon damals sich bestrebte die Kinder Jerusalems zu versammeln, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel, Matth. 23, 37, auch in C. 4, 45. Daß er nicht eingehend über sie berichtet, erklärt sich daraus, daß sie mit denjenigen gleichen Character trugen, über welche die drei ersten Evangelien schon hinreichend berichtet hatten. — Es wird hier von solchen geredet, die an den Namen Jesu glaubten. Der Name steht in engem Zusammenhange mit dem Rufe und dem Ruhme. Es ist die Zusammenfassung der Thaten, vgl. Jes. 63, 14: „also führetest du dein Volk zu machen dir einen herrlichen Namen." Wenn der Name beim Zuwachs der Thaten auch äußerlich derselbe bleibt, so wird doch sein Character wesentlich dadurch verändert. Der Name Jesus erhielt durch die Zeichen eine besondere Emphase, einen anderen Klang. Daß hier von solchen die Rede ist, welche so standen wie Nicodemus, deren Stand somit ein zweifelhafter war, zeigt die Vergleichung von C. 3, 2, dessen Berührung mit unserer St. gewiß keine zufällige ist. Aus dieser St. und aus

C. 4, 48 ersehen wir, daß in dem: da sie sahen u. s. w. eine Hindeutung auf die Oberflächlichkeit ihres Glaubens liegt, der noch zu wenig losgelöst war von seiner äußeren Veranlassung, noch zu sehr sich auf dem Gebiete der Reflexion bewegte.

V. 24. 25. „Jesus aber vertraute sich ihnen nicht, weil Er Alle kannte, und weil Er nicht nöthig hatte, daß jemand zeugete von einem Menschen, denn Er wußte was in dem Menschen war." Sie glaubten, das steht klar da, aber ihr Glaube war noch kein solider, kein solcher auf den sich bauen ließ. Es stand zu befürchten, daß sie nicht standhalten konnten, wenn der Strom der öffentlichen Meinung mächtig zu rauschen und zu brausen begann. Es gilt von ihnen, was in Matth. 13, 20 geschrieben steht. Sie sind Zeitlinge, welche sobald sich Trübsal und Verfolgung erhebt wegen des Wortes sogleich abfallen. Luther sagt: „Es ist derselbe Glaube noch ein Milchglaube und ein junger Glaube derer, die leichtlich zufallen oder zuplatzen und glauben, und wenn sie etwas hören, das ihnen nicht gefällt, oder deß sie sich nicht versehen hätten, so prallen sie flugs zurück und fallen wieder auf ihre alten Träume." Welch ein Hintergrund von Entfremdung von der wahren Lehre hinter dem Vordergrunde der Zukehr zu Christo und des Glaubens noch verborgen war, zeigt das Beispiel des Nicodemus, der sich Anfangs in die einfachste aller Forderungen, die der Wiedergeburt, nicht finden kann und von ihr nichts wissen will. Solchen, die innerlich selbst noch mit der öffentlichen Meinung in Zusammenhang stehen, ist es auf die Dauer unmöglich, ihr erfolgreichen Widerstand zu leisten. Das: er vertraute sich ihnen nicht an, steht in einem inneren Nexus mit dem: sie glaubten, und dient dazu, dasselbe gehörig zu begränzen und in das rechte Licht zu stellen. Wäre ihr Glaube, der nichts anderes ist als ein auf Jesus gesetztes Vertrauen, ein gründlicher gewesen, so würde Jesus auch ihnen sich vertraut haben. Hingabe und Hingabe correspondiren sich. — Daß Jesus sich ihnen nicht anvertraute, besagt, daß er im Verkehr mit ihnen eine gewisse Zurückhaltung beobachtete, immer im Auge behielt, daß die jetzigen Freunde vielleicht dereinst Feinde werden würden, indem er, wie Lampe bemerkt, „die Schlangenklugheit, die er

Matth. 10, 16 von den Seinen verlangt, selbst durch sein Beispiel bewährte." Die Worte setzen voraus, daß schon damals eine gefährliche Opposition gegen Jesum sich zu bilden begann, im Einklange mit V. 18, der Thatsache, daß Nicodemus bei Nacht zu Jesu kam, und mit Cap. 4, 3, wo Jesus der Sicherheit wegen aus Judäa nach Galiläa zieht, wo die Pharisäer weniger mächtig waren. Diese mußten gar bald herausfühlen, daß zwischen ihrem System und der Lehre Jesu ein unversöhnlicher Gegensatz bestand. — Jesus kannte alle und wußte, was in jedem Menschen war. Einen schwachen Ansatz zu solcher Virtuosität finden wir schon bei den Propheten des A. T. Luther: „Das haben wohl die Propheten thun können, daß sie zuweilen aus einer Offenbarung Gottes eines Menschen gegen den anderen Vornehmen und Anschläge gewußt haben, auch der Könige Anschläge ihnen nicht verborgen gewesen sind, wie von Elisa geschrieben steht 2 Kön. 6, 8 f. Aber dies hatte er nicht von ihm selber, sondern es ist ihm von Gott offenbart, item, er konnte es nicht von allen Menschen thun, noch von allen Gedanken eines einigen Menschen wissen, er kann auch alle Menschen nicht kennen." Es ist Gottes Privilegium, Herzen und Nieren zu prüfen, Ps. 7, 10, der Herzenskündiger zu seyn, Apgsch. 15, 8, die Gedanken der Menschen von ferne zu verstehen, Ps. 139, 2. An diesem Privilegium mußte Christus im vollen Maaße theilnehmen, weil er der eingeborne Sohn Gottes war. „Er kannte die Leute besser, als sie nicht nur Andere, sondern auch sich selbst kannten." *) „Christus, sagt Calvin, kennt die Wurzeln der Bäume selbst, wir dagegen erkennen die Beschaffenheit der Bäume nur an den Früchten." Wir werden dadurch erinnert, wie sehr wir davor auf der Hut seyn müssen uns in Selbstgefälligkeit einzuwiegen, da das Urtheil Christi, nach dem wir gerichtet werden, gar leicht von dem unsrigen weit verschieden

---

*) Augustin: Creator hominis noverat, quid esset in homine, quod ipse creatus homo non noverat. Nonne hoc probamus de Petro, quia non noverat, quid in ipso esset, quando dixit: tecum usque ad mortem. Audi quia Dominus noverat, quid esset in homine: Tu mecum usque ad mortem etc. Beza: Non mirum est, Christum nosse quod in hominibus est, nam conditor est hominum.

seyn kann. Ein Abglanz der hier gerühmten Gabe Christi geht allerdings auch auf die Kirche über, unter deren Gaben in 1 Cor. 12, 10 die der Geisterprüfung erscheint. Wer wahrhaft im Glauben steht, für den schwinden gar viele Nebel, welche der Welt die wahre Gestalt der Personen verhüllen. „Zu diesem Unterschiede des Guten und Bösen — sagt die Berleb. B. — können auch sonst einfältige Christen kommen, wenn sie Christo getreulich anhängen und es ihnen einen Ernst seyn lassen.“ Auch einfältige und ungebildete Christen thun oft tiefe Blicke. Aber die unbedingte Sicherheit und Ausnahmelosigkeit bleibt doch immer ein Privilegium Christi und der Satz bleibt fest stehen: de occultis non judicat ecclesia. — Meyer bemerkt: „Das übernatürliche unmittelbare Wissen wird besonders oft bei Johannes an Jesu hervorgehoben, 1, 49. 4, 17. 6, 64. 11, 4. 15. 13, 11. 21, 17.“ Im Einklange mit dem Evangelium steht hier die Apokalypse. „Ich weiß deine Werke“, das wird in den Sendschreiben beständig wiederholt. Und in C. 2, 23 heißt es: „Und sollen erkennen alle Gemeinden, daß Ich bin, der Nieren und Herzen erforschet, und ich werde geben einem Jeglichen unter euch nach euren Werken.“

C. 3, 1—21.

Das Gespräch Christi mit Nicodemus.

V. 1. „Es war aber ein Mensch aus den Pharisäern Namens Nicodemus, ein Oberster der Juden.“ Daß Nicodemus als Repräsentant derjenigen genannt wird, von denen in C. 2, 23—25 geredet war, daran läßt die auffallende Uebereinstimmung der Anrede des Nicodemus an Christum mit dem: „Viele glaubten an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, die er that“, nicht zweifeln. Damit steht nicht in Widerspruch, daß wir Nicodemus später unter der Zahl der ächten Jünger Jesu erblicken. Denn wirklichen „Glauben“ legt der Herr auch jenen bei, und wenn er sich ihnen nicht anvertraute, so liegt der Grund nicht etwa darin, daß sie unaufrichtig waren, sondern in der Unentschiedenheit ihres Standpunctes, ihrem Dualismus, bei dem die Entscheidung

so oder so ausfallen konnte. Bei Nicodemus erhielt eben die gute Seite die Oberhand. Erst in Folge des Gespräches mit Christo trat er aus der Zahl derer heraus, denen Christus sich nicht anvertrauen konnte. — Daß Nicodemus zu den Pharisäern gehörte, ist für die Sache von Bedeutung. Grade für den Pharisäismus ist es characteristisch, daß er keine Wiedergeburt kennt, sondern nur eine stückweise angeeignete Heiligkeit, bei der der Mensch die primas partes hat, Gott in der Hauptsache das Zusehen und Belohnen. Grade der Pharisäismus hatte den Tempel im geistlichen Sinne zu einem Kaufhause gemacht, in welchem mit Gott ein vortheilhafter Handel getrieben wurde. Josephus sagt, es stehe nach der Lehre der Pharisäer meist (κατὰ τὸ πλεῖστον) in des Menschen Gewalt recht oder unrecht zu thun, ferner, sie lehren, auf des Menschen Willen komme es an, tugendhaft oder lasterhaft zu handeln. Sie hüllten sich ganz in eine selbstgemachte Heiligkeit ein. — Auch seine Stellung als „Oberster der Juden" mußte dem Nicodemus für das Verhältniß zu Christo eher hinderlich als förderlich sein. „Wenn ein Mensch — sagt die Berleb. B. — in großer Hochachtung steht und aller Augen auf solchen gerichtet sind, hat er gar große Mühe klein zu werden und sich andern zu unterwerfen." Doch das ist nicht das Einzige. In hervorragenden Stellungen liegt die Gefahr, daß man ängstlich bemüht ist, sich mit der Stimmung des Kreises über dem man steht im Einklang zu erhalten, aus Furcht sonst „die Ehre bei den Menschen", C. 12, 43, zu verlieren, deren sich zu erfreuen in hoher Stellung gar leicht zum Bedürfniß wird. Die Popularität wird für die Obersten gar leicht zum Götzen. Da der Pharisäische Geist damals die Massen beherrschte, so mußte es den Obersten gar schwer werden sich entschieden zu Christo zu bekennen, der mit diesem Geiste von Anfang an in Gegensatz trat, vgl. 12, 42. — Ἄρχοντες sind im Allgemeinen die, welche etwas zu befehlen haben. In diesem allgemeinen Sinne ist von Obersten z. B. in C. 12, 42. Luc. 14, 1. Matth. 9, 18 die Rede, wo die nähere Bestimmung, daß es ein Synagogenvorsteher war, von Lucas in C. 8, 41 gegeben wird. Hier aber steht nicht blos ἄρχων, sondern ἄρχων τῶν Ἰουδαίων. Das konnte nur von

einem Mitgliede der obersten Nationalbehörde gesagt werden. Ebenso auch das: „der Lehrer Israels“ in V. 10. Schon das bloße οἱ ἄρχοντες steht mehrfach von den Mitgliedern des Synedriums, doch nur da, wo der Zusammenhang die nähere Bestimmung gibt oder die Sache selbst. So sind in Luc. 23, 13 die ἄρχοντες nach der Zusammenstellung mit den ἀρχιερεῖς die nicht geistlichen Beisitzer des Hohen Rathes. Ebenso Luc. 24, 20. In Apgsch. 13, 27 können die ἄρχοντες nur die Mitglieder des Synedriums seyn, denn diese hatten Christus verurtheilt. Auch in Joh. 7, 26 sind οἱ ἄρχοντες die Synedristen. Den Obersten der Juden hier entsprechen die ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι τοῦ Ἰσραήλ in Apgsch. 4, 8, die Obersten derjenigen, welche in Jerusalem wohnen, in Apgsch. 13, 27. Als Mitglied des hohen Rathes erscheint Nicodemus auch in C. 7, 50.

V. 2. „Dieser kam zu ihm bei Nacht und sprach zu ihm: Rabbi, wir wissen, daß du von Gott als Lehrer gekommen bist, denn Niemand kann diese Zeichen thun, die du thust, es sey denn, daß Gott mit ihm.“ Daß Johannes dem Umstande, daß Nicodemus bei Nacht zu Jesu kam, Bedeutung beilegt, daß er in ihm ein characteristisches Merkmal seines damaligen Herzenszustandes erblickt, erhellt schon aus der wiederholten Hinweisung auf diesen Umstand in Cap. 7, 50. 19, 39. Den Grund des nächtlichen Kommens entnehmen wir mit Wahrscheinlichkeit schon aus der parallelen Bezeichnung bei Joseph von Arimathia an jener zweiten St.: „welcher ein Jünger Jesu war, aber ein geheimer aus Furcht vor den Juden.“ Ein anderer Grund ist auch überhaupt kaum denkbar, wenn das Kommen bei Nacht kein zufälliges war. Zu vgl. ist noch C. 12, 42, wonach viele von den Obersten an Christum glaubten, aber diesen Glauben nicht bekannten „wegen der Juden, damit sie nicht in den Bann gethan würden.“ Die Wurzel dieser Menschenfurcht erkennen wir theils aus C. 2, 23—25, theils aus dem Gespräche Christi mit Nicodemus selbst. Die Menschenfurcht kann nur da überwunden werden, wo ein lebendiger Glaube an Christum als den wahrhaftigen Gottessohn und Heiland der Welt stattfindet, und die Grundlage solchen Glaubens ist die gründliche Erkenntniß des eignen Elendes, welche

antreibt in Christo die Heilung für die schweren Wunden des Gewissens zu suchen. Die Menschenfurcht wird oft falsch beurtheilt, indem man als ordinäre Feigheit und Leidenscheu faßt, was nur Ausfluß des niederen Glaubensstandpunctes ist. So lange dieser besteht, ist die Zurückhaltung ganz in der Ordnung. Da Nicodemus sich den Inhalt dieses Gespräches von Herzen angeeignet hatte, trat er auch als Bekenner auf. — Wir werden aber nicht dabei stehen bleiben dürfen, daß Johannes durch das Kommen des Nicodemus bei Nacht auf seine Menschenfurcht habe hinweisen wollen. Es ist ganz der Weise des Johannes angemessen, daß er darin ein Symbol des noch in Nacht gehüllten Gemüthes des Nicodemus *) erkannte, welches sich eben in diesem Umstande kund gab. Darauf scheint der Herr selbst leise hinzudeuten in dem Schlusse des Gespräches in V. 19, wo er von der Finsterniß im ethischen Sinne redet. Als Bild der geistigen Finsterniß kommt die Nacht auch in dem Worte des Herrn in C. 11, 10 vor, und wenn Johannes in C. 13, 30 von Judas dem Verräther sagt: „er ging heraus, es war aber Nacht", so erblickt er offenbar in der äußeren Nacht ein Symbol der geistigen Nacht, da das Licht der Gnade nicht leuchtet und eben damit die Gewalt der Finsterniß beginnt. In solcher geistlichen Deutung der Nacht stimmt auch die Apokalypse des Johannes mit seinem Evangelium überein. Zu vgl. sind noch Ephes. 5, 8. 1 Thess. 5, 4. 5, wo der Zustand der außer Christo Lebenden als Finsterniß und Nacht erscheint, der Zustand der Gläubigen als Licht und Tag. Treffend bemerkt Anton: „Er hätte selbst nicht gewußt, daß noch so viel Finsterniß bei ihm wäre, wenn es nicht bei der Conferenz wäre an den Tag gekommen." — Daß Nicodemus zu Jesu bei der Nacht kam, dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß die Jünger

*) Augustinus schon erblickte in dem Kommen des Nicodemus bei Nacht ein Abbild seines umnachteten Inneren mit Anführung von Eph. 5, 8: Qui ergo renati sunt, noctis fuerunt et diei sunt: tenebrae fuerunt et lumen sunt. Jam credit se illis Jesus et non nocte veniunt ad Jesum sicut Nicodemus, non in tenebris quaerunt diem — Quamvis ad Jesum venerit, tamen quia nocte venit, adhuc de tenebris carnis suae loquitur. Non intelligit quod audit a domino, non intelligit quod audit a luce, quae illuminat omnem hominem, 1, 9.

Jesu, namentlich die drei vertrautesten um ihn waren. Nicht diese hatte Nicodemus zu fürchten, sondern die Juden. Daß Abends an dem fremden Orte der Jüngerkreis um Jesum versammelt war, ist von vornherein wahrscheinlich. Bei späterer Gelegenheit übernachtete Jesus mit den Jüngern in Bethanien, Matth. 21, 17 f. Mrc. 11, 11. Auf die Anwesenheit der Jünger scheint V. 11 bestimmt hinzudeuten. Durch diese Bemerkung wird die Frage beantwortet, woher Johannes eine so genaue Kenntniß des Gespräches erhalten habe. Wenn irgend einen unter den Jüngern, so haben wir diesen als unzertrennlich von Jesu zu denken, namentlich in Jerusalem, wo es keine Geschäfte des irdischen Berufes gab. — Nicodemus sagt: wir wissen. Der Plural erhält Licht aus C. 2, 23—25. Nicodemus tritt als Sprecher derjenigen auf, welche an Jesum gläubig geworden, weil sie die Zeichen sahen, die er that. Auf eine wirkliche Mehrheit führt auch der parallele Gebrauch des οἴδαμεν in C. 9, 24—30. Zu ideal faßt Anton den Plural, wenn er umschreibt: „Von Rechtswegen sollten wir es wissen, und von Rechtswegen könnten wir es alle wissen, und ich will denn also das auf der Anderen ihr Gewissen auch richten." Doch ist darin ein Moment der Wahrheit. Nicodemus bleibt gewiß nicht ängstlich bei denen stehen, von denen er erfahrungsmäßig wußte, daß sie seinen Standpunct theilten. — Hinter der Anerkennung Jesu als des Lehrers von Gott gekommen, liegt die Aufforderung an Jesum verborgen, daß er sich als Lehrer gegen ihn erweisen, daß er ihm die Vorschriften ertheilen soll, durch deren Befolgung er zu dem Messianischen Reiche gelangen kann. Nur wenn dies erkannt wird, erscheint die Antwort Christi als angemessen. Was hier nur angedeutet ist, tritt entwickelt hervor in Matth. 19, 16 (Luc. 18, 18): „Und siehe Einer trat an ihn heran und sprach: „guter Lehrer, was soll ich Gutes thun, damit ich das ewige Leben habe." Aus diesem analogen Falle erkennen wir auch, welcher Art die Lehren waren, die Nicodemus von Jesu erwartete: die Auflegung gewisser außerordentlicher Leistungen, wodurch er den schon vorhandnen Schatz seiner Heiligkeit vermehren und so sich selbst zu einem recht würdigen Candidaten des Himmelreiches machen sollte. —

Es war ein guter Anfang, wenn Nicodemus in Jesu auf Grund seiner Wunderthaten den von Gott gekommenen Lehrer erkannte. Er that dies nicht im Sinne des Rationalismus, der den Lehrer hervorhob um den König und Hohenpriester zu beseitigen, und im Grunde den Lehrer nicht minder verwarf. Er erkannte in dem Lehrer einen solchen von unbedingt bindender Auctorität. Als der „Lehrer zur Gerechtigkeit" erscheint der Messias in Joel 2, 23, und in Jes. 55, 4 heißt es: „siehe zum Zeugen der Völker gebe ich ihn." Wenn aber Nicodemus bei Christo als dem Lehrer, speciell dem Sittenlehrer stehen blieb, so war das ein dürftiger und ungenügender Standpunct, ein solcher, auf dem er nicht zu der eigentlichen Aufgabe, welche den Mitgliedern des Reiches Gottes gestellt ist, der Wiedergeburt, gelangen konnte.*) — Daß Nicodemus in Christo den Messias erkannte, daran ist wohl nicht zu zweifeln: er war ja einer von denen, die an den Namen Christi glaubten, C. 2, 23, und einen solchen Glauben wird Johannes schwerlich solchen beilegen, welche auf die Grundfrage noch nicht die richtige Antwort gefunden hatten. Wenn er Christum als Lehrer begrüßt (vgl. über die Anrede Rabbi, die auch sonst von solchen ausgeht, die von der Messianität Jesu vollkommen überzeugt waren, zu 1, 39), so wird dadurch nur, im Einklange mit seinem persönlichen Bedürfniß, die Seite des Wesens Christi hervorgehoben, welche sich auf die Gemüther des Bundesvolkes bezieht. Nach außen kann er daneben Richter, Herrscher, Gesetzgeber seyn, derjenige, der das Verhältniß Israels zur Heidenwelt völlig umkehrt.

V. 3. „Jesus antwortete und sprach zu ihm: wahrlich, wahrlich ich sage dir: wenn jemand nicht von Neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen." Warum fängt

*) Quesnel sagt schön und tief: Jesus est vraiment le docteur de la vraie justice, promis par les écritures et annoncé par les prophètes: mais il l'enseigne bien d'une autre manière, que ne l'entend ce senateur; puisqu'il le fait en la mettant dans le coeur, et lui en donnant la jouissance et l'amour. Il ne l'enseigne pas seulement de la part de Dieu; mais il l'enseigne en Dieu; et Dieu n'est pas seulement avec lui, il est Dieu lui-même. Enseignez moi ainsi, o Jesus, mon sauveur, mon maître et mon Dieu.

Jesus grade mit der Wiedergeburt an? Zunächst deshalb, weil der Gegensatz gegen die Ansicht des Nicodemus darauf führte: es gilt nicht wie du meinst einige neue Lebensfrüchte, sondern neue Lebenswurzeln, nicht eine moralische Ausbesserung, sondern einen Neubau von Grund aus, nicht der Empfangnahme und Befolgung einzelner Vorschriften, sondern einer neuen Daseynssphäre. Dann aber auch, weil die Lehre von des Menschen Elend und der darauf beruhenden Nothwendigkeit der Wiedergeburt die Grundlage bildet für alle anderen Lehren, welche Christus als der Lehrer von Gott gekommen zu ertheilen hat. Erst wenn durch diese Lehre die Erlösungsbedürftigkeit hervorgerufen worden, ist die Empfänglichkeit vorhanden für die Lehre von der Gottheit Christi, von seiner Versöhnung und von der Bedeutung des Glaubens. Darauf weist der Herr selbst hin, wenn er in V. 12 die irdischen Dinge als zugänglicher denn die himmlischen bezeichnet. „Die Kenntniß der Verderbtheit unserer Natur — sagt Quesnel — und die Nothwendigkeit erneuert zu werden durch Jesum Christum sind die ersten Elemente der christlichen Religion." — Die starke Versicherung (vgl. über das ἀμὴν ἀμὴν zu C. 1, 52) hat die Unkenntniß der großen Wahrheit und das sich Sträuben gegen ihre Anerkennung zu ihrer Voraussetzung, wie es in den Worten des Nicodemus selbst angedeutet lag und völlig durchschaut wurde von dem, welcher wußte was in dem Menschen war. Es ist eine tief demüthigende Wahrheit. Deshalb entschließt sich der Mensch so schwer sie an sich heranzulassen. Mit ihrer Anerkennung fällt alles Rühmen weg. Das ganze Gebäude erträumter Vortrefflichkeit stürzt zusammen. Alles verliert seine Bedeutung, was man in einem langen rechtschaffenen Leben erarbeitet zu haben glaubt. Man wird auf einmal zurückgeworfen auf den Moment, in dem man zuerst in das Leben eintrat. Sehen wir speciell auf Nicodemus, so war der Moment für ihn ein wahrhaft tragischer, es blieb nichts von ihm übrig. Der Jude, der als solcher schon meinte einen Antheil an dem Reiche Gottes zu haben (der Talmud stellt in dem Tractate Sanhedrin gradezu den Satz auf: ganz Israel hat Theil an der zukünftigen Welt), der Pharisäer, der Abgesonderte, dessen Wesen darin lag sich für besser zu halten

als andere Leute, das Mitglied des hohen Rathes, der Ruf eines besonders tugendhaften Mannes, das eifrige Streben ein solcher zu seyn, Alles schien plötzlich zu einem Häuflein Asche zu verbrennen. Er muß von vorne geboren werden, es ist so gut, als ob er noch gar nicht geboren wäre. Da erweist sich wahrlich das Wort Gottes als schärfer denn kein zweischneidig Schwert. Es entsteht die ernste Frage, ob man nicht lieber dem Reiche Gottes entsagen, als es um solchen Preis suchen soll. Und man kann sich ja wohl noch um scheinbar leichteren Preis solcher ungeheuren Anforderung entziehen. Gewiß ging Nicodemus ernstlich mit sich zu Rathe, ob er nicht seine Erklärung: Meister, wir wissen daß du bist ein Lehrer von Gott gekommen, zurückziehen soll. — In der Form, in der die Anforderung gestellt ist, findet noch eine gewisse Schonung statt. Jesus spricht den Satz allgemein aus, sagt nicht gradezu: du mußt von Neuem geboren werden. Directer geht der Herr auf die Person in V. 7 los. — In Beziehung auf das ἄνωθεν findet sich schon in dem Zeitalter der Kirchenväter eine Verschiedenheit der Erklärung. Das ἄνωθεν, sagt Chrysostomus, erklären Einige durch: vom Himmel, Andere durch: von Anfang. Sprachlich sind beide Erklärungen zulässig. Ἄνωθεν, von oben, Matth. 27, 51. Joh. 19, 23, steht im Sinne von: aus dem Himmel C. 3, 31. 19, 11. Jak. 1, 17. 3, 15. 17, in der Bed. von vorne Luc. 1, 3, wo es dem ἀπ' ἀρχῆς in V. 2 entspricht, Apgsch. 26, 5. Gal. 4, 9, wo πάλιν ἄνωθεν verbunden vorkommt, wie auch in Weish. 19, 6. Nach der letzteren Auffassung macht das ἄνωθεν darauf aufmerksam, daß ein ganz neuer Anfang gemacht werden muß, im Gegensatze gegen die Meinung, daß nur auf dem Grunde der Natur fortgebaut zu werden brauche. Für diese Auffassung nun spricht zuerst, daß in der Antwort des Nicodemus dem ἄνωθεν hier das δεύτερον entspricht, ein Grund, welcher durch Bemerkungen nicht beseitigt wird wie die: „Nic. verstand von der Rede Jesu nur soviel, daß er begriff, es sey eine zweite Geburt gemeint", oder: „Das ἄνωθεν hat Nic. nicht gleich δεύτερον, sondern gar nicht verstanden." Ferner, es kommt wohl vor: von oben herabkommen oder kommen, aber es ist zweifelhaft, ob gesagt werden kann: von oben geboren werden,

von oben müßte dann seyn durch eine von oben herabkommende Wirkung. Von entscheidender Bedeutung aber ist, daß alle Parallelst. von einer Wiedergeburt reden, keine von einer Geburt von oben. Der Herr selbst redet in Matth. 19, 28 von der Wiedergeburt der Erde, welche die Wiedergeburt des menschlichen Geschlechtes zur Voraussetzung hat. Als das Bad der Wiedergeburt wird die Taufe in Tit. 3, 5 bezeichnet. Das ἀναγεννήσας in 1 Petr. 1, 3, ἀναγεγεννημένοι in 1 Petr. 1, 23 ist um so mehr von Bedeutung, da ἀνά in den damit zusammengesetzten Verbis mit ἄνω, von vorn, denuo verwandt ist. Auch die καινὴ κτίσις in 2 Cor. 5, 17 correspondirt dem ἄνωθεν in der Bedeutung von vorne. Endlich, die Erklärung von der Wiedergeburt ist die älteste; sie findet sich in der alten Syrischen Uebersetzung, ja schon bei dem etwa ein halbes Jahrhundert nach der Abfassung des Evangeliums schreibenden Justin dem Märtyrer, welcher in der ersten Apologie §. 61 unsere St. also anführt: ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Hienach wird über die Bedeutung des ἄνωθεν kein Zweifel seyn können. Es enthält die schärfste Anklage der menschlichen Natur, auf deren Boden keine Früchte der Gerechtigkeit gedeihen können und die einer absoluten Umschaffung bedarf. *) Von der μετάνοια unterscheidet sich die Wiedergeburt dadurch, daß bei ihr die Anforderung der Versetzung in ein ganz neues Wesen schärfer hingestellt, die Anknüpfung an bereits Bestehendes bestimmter ausgeschlossen wird. Anton: „Der Weg also zu procediren ist dem Menschen ein schweres Kreuz. Er ist nicht gern in einer Schule, da ihm sein Nichts wird vorgelegt; denn der Mensch will doch gleichwohl nonnihil, etwas seyn."

V. 4. „Spricht zu ihm Nicodemus: Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist? Kann er etwa in den Leib seiner Mutter zum zweitenmale eingehen und geboren werden?" Man hat dem Nicodemus ein thörichtes Mißverständniß aufge-

---

*) Calvin: Verbo renascendi non partis unius correctionem, sed renovationem totius naturae designat, unde sequitur, nihil esse in nobis nisi vitiosum. Nam si in toto et singulis partibus necessaria est reformatio, corruptionem ubique diffusam esse oportet.

bürdet. Er soll die Worte Christi von einer zweiten natürlichen Geburt verstanden haben. Solche Stupidität würde es unerklärlich machen, daß Christus sich tiefer mit ihm einläßt. Er gibt vielmehr die Antwort, die überall der geben wird, der ein langes Leben in dem Elemente der bloßen Natur geführt hat, auch unter den sporadischen Einflüssen der Gnade, wenn die Anforderung zur Erneuerung der Lebenswurzeln zuerst an ihn herantritt. Ein älterer Mensch ist im Ganzen und Großen was er ist. Er tritt solchen Anforderungen mit dem Bewußtseyn entgegen: das bin ich, und sie kommen ihm nicht viel anders vor, als wenn man an einen Baum des Waldes die Anforderung stellen wollte ein Fruchtbaum zu werden. Er kann im Einzelnen wohl mit Aufbietung aller Kräfte und unter dem Beistande Gottes und seines Geistes, mit dem ja Nicodemus nicht unbekannt seyn konnte, an sich bessern und flicken, aber „geboren werden", in eine ganz neue Daseynssphäre eintreten, das ist nach seiner Anschauung unmöglich. Dazu müßte er sein Daseyn ganz von vorne beginnen, müßte schon als ein anderer aus dem Mutterschoße auf die Welt kommen, da das Meiste von dem, was sich nachher entwickelt und consolidirt hat, auf dem Grunde dessen ruht, was man schon mit auf die Welt brachte, und da dies, wie sich von selbst versteht, unmöglich ist, so schwebt die Anforderung der Wiedergeburt in der Luft, und der sie gestellt hat, wird sie zurücknehmen müssen. (Heumann: „Das ist ja eine Unmöglichkeit. Soll ich denn deswegen aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen seyn?") Die Anforderung ist eine unmögliche, weil sie gegen die Natur streitet. Ist diese einmal zur Consistenz gelangt, hat alles eine feste Gestalt angenommen, so ist eine totale Umwandlung nicht mehr möglich. So mußte Nicodemus urtheilen, so lange er noch nicht von Herzen glaubte und durch den Glauben des ganzen Reichthumes Christi theilhaftig geworden war, seine Gottheit, die Kraft seiner Versöhnung, die Macht seines Geistes erfahrungsmäßig erkannt hatte. — Nicodemus spricht dies aber nicht als ein kalter Vernünftler, als ein solcher, der um jeden Preis die Wahrheit von sich abwehren will; er spricht es mit bebendem Herzen. Er ist von vornherein zu

Christo gekommen als zu dem Lehrer von Gott gesandt. Und das Wort Christi hat zwar in der Oberfläche seines Herzens Zweifel angeregt, nach seinem innersten Grunde aber ihn in dieser Ueberzeugung bestärkt. Es ist in die Nacht seines Inneren wie ein Blitz hineingedrungen, es hat einen Bundesgenossen gefunden an seinem Gewissen, welches ihm laut zuruft, daß das scheinbar Unmögliche doch seyn muß, wenn er das Reich Gottes sehen will.

V. 5. „Jesus antwortete: wahrlich, wahrlich ich sage dir: wenn jemand nicht geboren wird aus Wasser und Geist, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen.“ Der Herr wiederholt gegen den Widerspruch des Nicodemus, was er schon früher gesagt hatte, doch also, daß er bestimmter hinweist auf die Factoren des neuen Lebens, welches die unerläßliche Bedingung der Theilnahme an dem Himmelreiche ist. Entscheidende Gründe sprechen dafür, daß unter dem Wasser, welches als der eine dieser Factoren genannt wird, das Wasser der Taufe zu verstehen ist. Schon in V. 22 finden wir die Jünger Jesu in seinem Auftrage taufend, und es liegt nahe anzunehmen, daß dieser Thätigkeit hier ihre doctrinelle Grundlegung gegeben wird.*) In C. 1, 33 ferner sind Wasser und Geist ebenfalls verbunden und das Wasser ist das der Taufe. Dasselbe gilt auch von Matth. 3, 11, und von V. 16: sowie Jesus aus dem Wasser emporgestiegen war, kam der Geist Gottes auf ihn herab. Was dort an Christo geschah, ist vorbildlich auf die Gläubigen. In Apgsch. 2, 38: „so thut nun Buße und es lasse sich taufen ein jeder von euch auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des Heiligen Geistes“ werden in derselben Weise wie hier Wasser und Geist, Taufe und Geist mit einander verbunden. Wie hier das Wasser als einer der Factoren und als die Grundbedingung der Wiedergeburt erscheint, so erscheint in ganz gleichem Verhältniß in der sich mit der unsrigen sehr nahe berührenden St. Tit. 3, 5 die Taufe: diese wird dort bezeichnet als λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου·

*) Schon Chemnitz sagt: Quia Christus mox inchoaturus erat caerimoniam baptismi per discipulos, sicut in Evangelista sequetur, ideo praemittit doctrinam de regeneratione ex aqua et spiritu.

Verbieten nun diese Gründe entschieden das Wasser hier von der Taufe loszureißen (vgl. noch Ephes. 5, 26: καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος), so sprechen wieder andere Gründe eben so bestimmt dafür, daß das Wasser hier symbolischen Character trägt und die Vergebnng der Sünden abbildet. Man wird das Wasser hier nicht lostrennen dürfen von dem Wasser in einer ganzen Reihe von St. der Psalmisten und Propheten, in denen es die Sündenvergebung bedeutet, die schon in der Symbolik des Mosaischen Gesetzes durch die materielle Reinigung abgebildet wurde. David spricht in Ps. 51, 4: „Wasche mich wohl von meiner Missethat und von meiner Sünde reinige mich." Die Bitte ist die um die Sündenvergebung. Die weitere Entfaltung dieser Bitte liegt in V. 9—11 vor. In V. 12—14 wird dann um die Ertheilung des Zweiten gebeten, was aus der Gewährung des Ersten nothwendig folgt, um die Ertheilung der heiligenden Gnade Gottes. Wie hier so steht also auch dort Wasser und Geist in enger Verbindung. Ist das Wasser dort die Sündenvergebung, so wird es auch hier diese Bedeutung haben. In Jes. 52, 15: „Er wird besprengen viele Heiden", steht das Besprengen gradezu in der Bed. des Entsündigens. In Ez. 36, 25 heißt es: „Und ich sprenge über euch reines Wasser und ihr werdet rein von allen euren Unreinigkeiten und von allem eurem Kothe will ich euch reinigen." Den sachlichen Gehalt dieser Stelle haben wir in Jerem. 31, 34: „Denn vergeben werd' ich ihre Missethat und ihrer Sünden nicht ferner gedenken." An diese erste Wohlthat schließt sich in V. 26 als die zweite: „Und ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist will ich geben in euer Inneres und ich entferne das Herz von Stein aus eurem Inneren und gebe euch ein Herz von Fleisch." Auch da gehen das Wasser im Sinne der Vergebung und die Ertheilung des Geistes Hand in Hand. In Sach. 13, 1 heißt es: „Zu der Zeit wird seyn ein Quell aufgethan dem Hause Davids und den Wohnern Jerusalems für Sünde und Unreinigkeit." Es liegt am Tage, daß das Wasser auch dort die Vergebung der Sünden bedeutet.

Wie ist nun beides, daß das Wasser nach der einen Reihe von Gründen die Taufe, und nach der andern die Sündenvergebung

bedeuten muß, zu vereinigen? Die Antwort ist: das Wasser ist die Taufe und zugleich ist es die verkörperte Vergebung der Sünden. Denn das Wesen der Taufe besteht eben darin, daß sie die Vergebung der Sünde mit sich führt. Das Wasser der Taufe bedeutet die Vergebung der Sünden, aber nicht so, daß diese unabhängig von ihr existirt und durch sie nur abgebildet wird (wie Olshausen meint, das Wasser gehe nicht auf das Sacrament, sondern auf die Idee der Taufe, es sey „symbolischer Ausdruck des inneren Vorganges der Buße in der Seele"), sondern so daß die Sündenvergebung an das Wasser gebunden ist. Das Wasser erscheint in gleicher Weise wie der Geist als Factor des neuen Lebens. Wenn dies in V. 6 nur von dem Geiste abgeleitet zu werden scheint, so ergänzt sich dies aus V. 5 dahin, daß der Geist, welcher der positive Factor des neuen Lebens ist, das Wasser zu seiner Voraussetzung hat, wie schon im A. T. die Vergebung der Sünden als die eigentliche Grundwohlthat erscheint. Das Wasser versiegelt den Zugang zu dem Geiste. Wenn die Berleb. B. den Sinn so umschreibt: „Wenn einer sich nur auf seine Wassertaufe verlassen wollte, wenn er die neue Geburt versäumt und die Erneuerung des heiligen Geistes nicht in sich geschehen läßt, so kann er nicht in das Reich Gottes eingehen", so heißt das nicht auslegen, sondern im spiritualistischen Interesse einlegen. Das Wasser soll hier nicht herabgesetzt, es soll im Hinblick auf die nächstens zu vollziehende Taufe empfohlen, als das Vehikel der Vergebung der Sünden, die nothwendige Vorbedingung und die sichere Gewähr der Ertheilung des Geistes bezeichnet werden. — Daß der hier vorliegende Ausspruch des Herrn, der mit voller Entschiedenheit schon von Justin Apol. 1, 61 auf die Taufe bezogen wurde, der Lehre der Reformirten Kirche von der Taufe hinderlich ist, sehen wir aus den mannigfachen Versuchen Reformirter Ausleger, auch der besten und frommsten, das Wasser anders zu erklären, Versuche, denen der Stempel der Nichtigkeit schon dadurch aufgedrückt ist, daß man es nie zu einer Einigung bringen konnte. Nach Calvin z. B. soll das Wasser der Heilige Geist selbst seyn, der von seiner reinigenden und belebenden Kraft also benannt werde, nach Lampe der Gehorsam

Christi u. s. w. Buddeus hat sich keines zu starken Ausdrucks bedient, wenn er diese Auslegungen frivolas plane atque absonas nannte. — Die Hervorhebung des Wassers mußte dem Pharisäer in Nicodemus einen Stich ins Herz geben. Nicodemus sollte bedenken, bemerkt Anton, „wozu man das natürliche Wasser gebrauche, nämlich zum Waschen, und also ferner erkennen, was er für ein Unflath seyn müsse, der da erst müsse abgewaschen werden.“ — Unser Ausspruch verliert auch für diejenigen nicht seine practische Bedeutung, die schon zur Wiedergeburt aus Wasser und Geist gelangt sind. „Es ist diese neue Geburt — bemerkt Quesnel — die uns das Recht gibt uns unaufhörlich an den Urheber unseres neuen Seyns und an das Princip unseres neuen Lebens zu wenden, und bei jeder Gelegenheit von ihm seinen neuen Geist zu verlangen.“

V. 6. „Was vom Fleische geboren wird, ist Fleisch, und was vom Geiste geboren wird, ist Geist.“ Die Voraussetzung ist, daß nur die Geistlichen wahrhaftige Mitglieder des Reiches Gottes seyn können, welches Geist ist. In solchen Stand aber kann man nicht auf dem Wege der Natur gelangen. Von Fleischlichen können nur Fleischliche, von Sündern nur Sünder erzeugt werden. (Berleb. B.: „Du hast zwar die leibliche elende Geburt an dir, aber damit kannst du nicht in das Himmelreich eingehen.“) Also bedarf es neben der leiblichen Geburt noch einer höheren geistlichen. Die Lehre, welche der Herr hier vorträgt, liegt auch schon im A. T. klar vor. Adam erzeugt nach seinem Bilde und ihm ähnlich, 1 Mos. 5, 3, also nach seinem Falle Sünder gleich ihm. David sagt in Ps. 51, 7: „Siehe in Missethat ward ich geboren und in Sünden empfing mich meine Mutter“, bekennt, daß er schon bei seiner Geburt, ja schon bei seiner Empfängniß mit Sünde behaftet war. In Hi. 14, 4 heißt es: „Wie kann ein Reiner von einem Unreinen kommen? nicht Einer“, vgl. noch 1 Mos. 8, 21. Ps. 58, 4. — Philippi sagt in der Glaubensl. 3 S. 200: „Wenn es heißt, daß was vom Fleische geboren wird, Fleisch ist, so ist damit nicht nur etwa die materielle Menschennatur als Sitz der verderbten menschlichen Triebe gemeint. Diese Beschränkung ist in

dem vorliegenden Gedankenzusammenhange um so weniger gerechtfertigt, da Nicodemus als Repräsentant des Pharisäerthums auftritt, welches im Gegensatz zum Sadducäismus nicht nach Sinnenlust, sondern nach Gerechtigkeit in guten Werken trachtete, welches gesetzliche Trachten also gleichfalls unter der σάρξ begriffen seyn muß." Die σάρξ, führt er aus, bezeichne nicht nur die sinnliche Menschennatur, sondern die Menschennatur überhaupt nach ihrer geistig-sinnlichen Beschaffenheit, und zwar die Menschennatur in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit, also die verderbte geistig-sinnliche Menschennatur. Darum werden Gal. 5, 19. 20 als Werke des Fleisches ebensowohl Sünden der Selbstsucht, als Sünden der Sinnlichkeit angeführt, ja Col. 2, 18 wird der aufgeblasene Sinn eines übergeistlichen Asceten, der grade auf Vernichtung der Sinnlichkeit ausgeht, als f l e i s c h l i c h e r Sinn bezeichnet. „Σάρξ", wird aus diesen Gründen geschlossen, „bedeutet den Menschen wie er von Natur ist vor der Wiedergeburt durch den Geist", oder wie Wieseler zu Gal. 5, 13 sagt: „σάρξ ist die sündhafte geistleibliche Menschennatur." Aber wenn durch solche Gründe erwiesen ist, daß σάρξ unmöglich die bloße „Sinnlichkeit" bedeuten kann, daß es das ganze Gebiet des menschlichen Verderbens unter sich begreift, so fehlt doch auf der andern Seite die Antwort auf die Frage, warum denn das Ganze des alten Menschen so ohne Weiteres nach dem Fleische bezeichnet wird, eine Bezeichnung, die nach jener Auffassung nicht einmal als eine solche a potiori gerechtfertigt werden kann. Ferner, wenn man bei der σάρξ jede besondere Beziehung auf die leibliche Seite der menschlichen Existenz beseitigt, so erklärt es sich nicht, daß in Gal. 5, 19—21 die Reihe der Werke des Fleisches grade mit solchen Sünden eröffnet und beschlossen wird, bei denen die Beziehung auf die leibliche Seite ganz offen zu Tage liegt, zu Anfang: Hurerei, Unreinigkeit, Ueppigkeit, zu Ende: Trunkenheit, Gelage. Daß σάρξ überall in einer speciellen Beziehung zu der materiellen Natur steht, erhellt auch daraus, daß statt des einfachen Fleisch mehrfach die Bezeichnung: Fleisch und Blut vorkommt, vgl. zu 1, 13; und daß dem Fleische mehrfach der L e i b substituirt wird, wie in Röm. 8, 13: εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.

Nach Röm. 8, 10 beibt auch bei dem Wiedergebornen das σῶμα noch Sitz der Sünde, die von daher den Geist beständig anreizt. Das erklärt sich nur, wenn die Leiblichkeit in Bezug auf die Sünde größere Bedeutung hat, als die ihr zugestehen, welche unter dem Fleische ohne weiteres die „sündhafte Menschennatur" verstehen. Auch der „Leib des Todes" in Röm. 7, 24, und das „Gesetz in den Gliedern" in V. 23 vertragen sich schwer mit solcher Anschauung. Welches ist nun die richtige Lösung des Problemes? Die Sünde hat ihren Ausgangspunkt nicht im Fleische, sondern im Geiste. Auf den Geist war die Versuchung der ersten Eltern berechnet. Ebenso auch die Versuchung Christi. Von dem Geiste muß auch die Wiedergeburt ausgehen. Der Apostel verlangt Ephes. 4, 23 eine Erneuerung am inwendigen Menschen, am Geiste seines Sinnes, zum Beweise daß von da die Sünde ihren Ursprung genommen hat, da ihr eigentlicher Quell liegt. Was aber die Sünde für den Menschen als geistleibliches Wesen so gefährlich macht, ist, daß die vom Geiste ausgehenden Impulse auf das Fleisch, die materielle Natur einen Eindruck machen, daß die Sünde in dieser sich nach und nach festsetzt und von dort aus den Geist anreizt, diesen zuletzt zu einem elenden Sclaven macht, der unter die Sünde verkauft ist. Das gilt nicht blos von der Wollust und Trunksucht — wenn der Apostel in 1 Cor. 6, 18 sagt: φεύγετε τὴν πορνείαν· πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει, so ist das nur vergleichungsweise geredet: bei der Hurerei ist der Leib am directesten und unmittelbarsten betheiligt — es gilt vielmehr auch von dem Zorne, dem Hochmuthe, dem Geize, dem Neide u. s. w. Alle diese Sünden sind von körperlichen Erregungen begleitet und lagern sich in dem Körper gleichsam ab. Das ist die Wahrheit an der Lavaterschen Physiognomik, der Gallschen Schädellehre und ähnlichen Theorieen. Wenn es anders wäre, so würde die Verbindung von Leib und Geist zu einer rein äußerlichen, mechanischen herabgesetzt werden, so müßte es auch befremden, daß die heil. Schrift mit solcher Vorliebe die Sünde nach ihrem leiblichen Ausdrucke bezeichnet. Sündige Impulse sind in der materiellen Natur auch

schon in Folge der Erbsünde — wie könnte es sonst Familiensünden geben, die doch nur in Folge der leiblichen Zeugung fortgepflanzt werden können? Grade an der Hartnäckigkeit solcher Sünden kann man sehen, welche gefährliche Rolle auf dem Gebiete der Sünde das Fleisch spielt.

V. 7. „Wundre dich nicht, daß ich dir sagte: ihr müßt von Neuem geboren werden." Solche Verwunderung hatte Nicodemus in V. 4 ausgesprochen. Daß sie noch fortdaure, erkannte Jesus als der Herzenskündiger. Wahrscheinlich aber war es auch in seinen Mienen zu lesen. Das ihr sieht zurück auf das: wir wissen, in V. 2. Nicodemus war als Sprecher seiner Gesinnungsgenossen aufgetreten und meinte wohl, daß Jesus die Huldigung, die diese ihm darbrachten, in freudiger Ueberraschung unbesehens hinnehmen werde. Jesus weist ihn zu seiner und ihrer Beschämung darauf hin, daß er mit ihnen so wie sie sind gar nichts anfangen kann. — V. 8. „Der Wind weht wo er will, und du hörest seine Stimme, aber du weißt nicht woher er kommt und wohin er geht. Also ist jeder, der aus dem Geiste geboren worden." Luther: „Gleichwie du den Wind mit deiner Vernunft nicht fassen kannst, wer er sey: und ob du schon sein Sausen auswendig hörest, dennoch kannst du weder seinen Anfang noch sein Ende wissen und merken, wie fern er von dir angefangen hat, oder wie weit er hinter dir aufhöret, also wirst du viel weniger mit deiner Vernunft begreifen, wie die Wiedergeburt zugehe." Daß der Vergleichungspunct einzig und allein die Unbegreiflichkeit ist, daß diejenigen irren, welche einen dreifachen Vergleichungspunct annehmen: 1. die freie Selbstbestimmung des heiligen Geistes, 2. die Erfahrung seiner Wirksamkeit auf Seiten der Menschen, 3. das „gleichwohl Unbegreifliche derselben", daß es ungehörig ist mit der „Stimme" des Windes die Früchte des Geistes, die guten Werke zu parallelisiren, daß der Gedanke nur der ist: laß dich gegen die unläugbare Thatsache der Wiedergeburt nicht dadurch einnehmen, daß du nicht begreifen kannst, wie es dabei zugeht, zeigt die alttest. Grundstelle Pred. 11, 5: „So wie du nicht weißt, was der Weg des Windes ist, gleich den Gebeinen im Leibe der Schwangeren, also kennst du nicht das

Werk Gottes, welcher alles thut." *) Die Gebeine können hier nur nach ihrer Unsichtbarkeit in Betracht kommen, und so kann auch bei dem Winde der Vergleichungspunct nur das Unberechenbare, Unbegreifliche, Mysteriöse seyn. — Der wissenschaftlichen Erforschung des Windes soll hier kein Ziel gesetzt werden. Gelänge es seine Gesetze im Allgemeinen zu erkennen, so würde doch unsere Stelle davon unberührt bleiben. Hier ist nicht die Rede von dem Winde überhaupt, sondern von diesem und jenem Winde, von dem was sich auf den ersten Anblick darbietet, wie schon die Analogie des zweiten Vergleiches in der Grundstelle zeigt. Anton: „Man kann wohl wissen, ob der Wind von Morgen oder Abend komme und wohin er folglich gehe, aber präcise kann niemand bestimmen, wo er zuerst angefangen und wie weit er sich diesmal erstrecken oder wo er aufhören werde. — Und dennoch zweifelst du an der Sache nicht, du sprichst deswegen nicht: ich bilde mir etwa ein, daß ein Wind ist. Also weiß der Wiedergeborne, daß er verändert wird, aber er weiß nicht wie das zugegangen." **) Es soll nicht etwa der Sinn für das geistliche Wunder durch die Hinweisung auf ein Wunder in der sichtbaren Welt geweckt werden, sondern es kommt nur darauf an, dem Gedanken einen anschaulichen Ausdruck zu geben. — Πνεῦμα kommt vom Winde nur selten vor, bei den LXX. 1 Mos. 8, 1. Koh. 11, 5, im N. T. nur Hebr. 1, 7 und auch dort nicht ganz sicher. Hier aber wird die seltne Bezeichnung gewählt wegen der Vergleichung mit dem Geiste, als dessen Symbol der Wind auch in Ez. 37, 9 erscheint, vgl. Christol. 2 S. 590. Auf derselben Symbolik ruht außer Apgsch. 2, 2 auch C. 20, 22, wo der Herr seine Apostel anhaucht und spricht: „nehmet den Heiligen Geist." Die Erklärung vom Geiste scheitert schon an der Grundst., dann an dem οὕτως. Auch steht πνέω nur von dem Winde, 6, 18. Apoc. 7, 1. Das „wo er will" weist darauf hin, daß die Bewegung des Windes eine freie, mannigfache, unberechenbare ist.

*) Lampe: Ad quem locum respexisse Servatorem vix dubitandum est, quia in ipso quoque arcana venti et generationis conjunguntur.

**) Calvin: In summa, ne dubitemus Spiritu Dei nos refingi ac fieri novos homines, quamvis agendi modus nos lateat.

V. 9. „Nicodemus antwortete und sprach zu ihm: wie kann dies geschehen. V. 10. Antwortete Jesus und sprach zu ihm: du bist der Lehrer Israels und dieses weißt du nicht.“ Der Lehrer, das ist nachdrücklicher, als wenn blos von einem Lehrer geredet würde. Der Artikel weist darauf hin, daß in Nicodemus die ideale Person des Lehrers Israels concret geworden: der einzelne Berufsträger repräsentirt das Ganze des Berufes. Aehnlich ist es, wenn in 1 Sam. 17, 58 David auf die Frage Sauls: weß Sohn bist du, antwortet: der Sohn deines Knechtes Isai — die ganze Sohnschaft Isais wird für Saul durch David repräsentirt —, wenn in Hagg. 1, 13 Haggai der Engel des Herrn genannt wird, wenn Jesus in C. 10, 11 sagt: „Ich bin der gute Hirte“, in meiner Person stellt sich der gute Hirt dar. Die strafende Anrede des Herrn fordert, daß die Lehre von der Wiedergeburt im A. T. klar vorliegt, und der ernste Vorwurf führt darauf, daß es sich nicht blos um ein Capitel aus der prophetischen Theologie handelt, sondern um solches, was schon unter dem A. B. erlebt werden konnte und sollte. Wirklich liegt auch die Lehre von der Wiedergeburt im A. T. klar vor, und daß Nicodemus nichts von ihr wußte, darf um so weniger an dieser Thatsache irre machen, da auch Pelagius nichts von ihr wußte, auch Kant nicht, auch Wegscheider nicht. Die Nothwendigkeit der Wiedergeburt liegt in den Grundanschauungen des A. T. begründet. Eine Religion, welche mit so unbedingter Klarheit und Schärfe auf der einen Seite das tiefe und angeborne Verderben des menschlichen Herzens lehrt, auf der andern Seite die höchste Idealität der sittlichen Anforderungen, kann ohne die Wiedergeburt nicht auskommen. Nur ein anderer Ausdruck für die Wiedergeburt ist die Beschneidung des Herzens, welche schon in den Büchern Mose's, 5 Mos. 10, 16. 30, 6 als das nothwendige Merkmal aller wahrhaftigen Mitglieder des Volkes Gottes hingestellt wird. Von Saul heißt es in 1 Sam. 10, 9: „Und es geschah, da er von Samuel wegging, da wandelte Gott ihm sein Herz, daß es ein anderes ward“, und von David in 1 Sam. 16, 13: „Und Samuel nahm die Oelflasche und salbte ihn inmitten seiner Brüder, und es kam der Geist des Herrn auf David

von diesem Tage an und weiter." Nach seinem schweren Falle spricht David in Ps. 51, 12: „Ein reines Herz schaffe mir Gott, und einen festen Geist erneure in meinem Inneren." Er erkennt, daß mit einem bloßen Ausbessern nichts gethan ist, daß es der Entfaltung derselben schöpferischen Kraft bedarf, welche der Geist Gottes einst bewährte, da er auf den Wassern der Urzeit schwebte. So alt wie der A. B. selbst, ist auch die Wiedergeburt als Lehre und als Thatsache. Sie tritt uns gleichsam leibhaftig schon in den drei Patriarchen Abraham, Isaac und Jakob entgegen. Wenn sie in mehreren prophetischen Stellen erst der Zukunft der Messianischen Zeit zugewiesen zu werden scheint, so erklärt sich dies daraus, daß erst in dieser Zeit die Bedingungen der Wiedergeburt vollständig ins Leben treten, die in ihr wirksamen Kräfte zur vollsten Entfaltung gelangen sollten. Die Hauptstellen sind hier Ez. 11, 19: „Und ich gebe ihnen Ein Herz und einen neuen Geist gebe ich in ihr Inneres, und ich entferne das Herz von Stein aus ihrem Fleische und gebe ihnen ein Herz von Fleisch", an die Stelle des natürlichen, das in Bezug auf Gott hart wie Stein ist, unempfindlich, unempfänglich, 18, 31. 36, 26. Jer. 4, 4. 31, 33. Während also der Sache nach die neutestamentliche Lehre von der Wiedergeburt sich im A. T. so vielfach anbahnt, findet sich in Bezug auf den Ausdruck Wiedergeburt eine Anbahnung nur in zwei Stellen des A. T. vor, in Hi. 11, 12: „Und der hohle Mann werde klug und der Waldesel zum Menschen geboren", in dem Sinne von: qui natus est onager, fiat homo per novam nativitatem, und dann Ps. 87, dessen Thema ist: Zion in Zukunft die Geburtsstätte der Völker; sie sollen dort von neuem geboren werden als Kinder Gottes und Kinder Abrahams.

V. 11. „Wahrlich, wahrlich ich sage dir, wir reden was wir wissen und bezeugen was wir gesehen haben, und ihr nehmet unser Zeugniß nicht an." Der Plural οἴδαμεν hier correspondirt dem Plural οἴδαμεν in V. 2 und tritt diesem gegenüber, was um so weniger verkannt werden kann, da auf diesen Plural sich noch das ὑμᾶς in der Rede des Herrn in V. 7 bezog, und da auf ihn im gleich Folgenden das οὐ λαμβάνετε, οὐ πιστεύετε

geht. Da nun dort der Plural eine wirkliche Mehrheit bezeichnet, so wird dies auch hier der Fall seyn. Wer außer Jesu gemeint ist, kann nicht zweifelhaft seyn. „Die göttlichen Gesandten der früheren Zeiten, besonders Johannes der Täufer" hätten näher bezeichnet werden müssen. Man kann auf sie nur durch Rathen gelangen, worauf wir in der Schrift nie hingewiesen sind. Der nächstliegende Gedanke ist der an die persönlich anwesenden Jünger. Im Geleite dieser erblicken wir Jesum immer von C. 1, 40 an, als sein Gefolge werden sie durch das ἀκολούθει μοι in 1, 44 bezeichnet, vgl. 2, 2. 11. 12. 17. 3, 22. Wir können kaum zweifeln, daß sie auch hier um Jesu versammelt waren. Gegen die Annahme, daß Christus hier von sich allein in der Mehrheit rede, nach der Weise der Fürsten, spricht auch die Ausdrucksweise. Der Ausspruch enthält Nichts, was sich auf die Prärogative Christi bezieht, nur solches was auch die Apostel angeht, was Johannes anderwärts sich selbst beilegt, vgl. C. 19, 35, dann den Eingang des 1 Br. Johannis: ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, dann Apoc. 1, 2: ὃς ἐμαρτύρησε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδε, wozu in meinem Commentar bemerkt wurde: „Johannes redet nicht aus sich selbst, sondern er bezeuget nur das Wort Gottes, wie es ihm durch das Zeugniß Jesu Christi gewiß geworden. Durch das: was er sah, wird die eigne Erfindung, die Einmischung einer üppigen Subjectivität ganz ausgeschlossen." In der Hauptsache wird nur solches ausgesprochen, was die ganze wahrhaftige Kirche Christi mit ihrem Herrn aussagen, was namentlich jeder rechtschaffene Lehrer ihm nachsprechen kann. — Der Herr spricht zunächst eine Thatsache aus, ein großes Privilegium, welches der Kirche im Gegensatze gegen die Weltweisheit mit ihren luftigen Speculationen eignet. Auch die Jünger konnten damals schon aus der Erfahrung der Wiedergeburt reden, und nicht so wie der Blinde von der Farbe. Der Keim der Wiedergeburt war schon tief in ihr Herz gesenkt. Wie sie überhaupt von dem ersten Anfange ihres Verhältnisses zu Christo an auch anfingen zu reden was sie wußten und zu bezeugen was sie gesehen hatten, erhellt aus 1, 42. 46, so daß also der Einwand Lampe's gegen die Mitbeziehung des Ausspruches

auf die Jünger: sed illi nondum testabantur, nicht trifft. Glauben und bekennen, wissen und reden, sehen und bezeugen sind eng und unzertrennlich miteinander verbunden. In der Aussage liegt aber eine Paränese. Wer versucht wird eigne Einfälle vorzubringen, der muß im Angesichte dieser Worte Christi erschrecken.

V. 12. „Wenn ich euch das Irdische sagte und ihr nicht glaubet, wie werdet ihr dann glauben, wenn ich euch das Himmlische sage?" Eine auffallend übereinstimmende Parallelst. ist Weish. 9, 16: καὶ μόλις εἰκάζομεν τὰ ἐπὶ γῆς καὶ τὰ ἐν χερσὶν εὑρίσκομεν μετὰ πόνου· τὰ δὲ ἐν οὐρανοῖς τίς ἐξιχνίασε. Der Unterschied ist aber der, daß dort die irdischen Dinge dem Gebiete der Natur angehören, während dagegen hier auf dem religiösen Gebiete selbst zwischen Irdischem und Himmlischem unterschieden wird. Was die himmlischen Dinge hier sind, darüber können wir nicht zweifelhaft seyn, da die dreifache Erwähnung des Himmels in V. 13 deutlich zeigt, daß wir dort näheren Aufschluß darüber finden. Danach ist an Lehren zu denken, wie die von der Gottheit Christi. Daß bei den irdischen Dingen zunächst an die Wiedergeburt zu denken sey, erhellt daraus, daß von dieser der Herr vorher geredet hatte, εἶπον ὑμῖν. Die Wiedergeburt gehört zu den irdischen Dingen, trotzdem, daß das bewirkende Princip derselben, der Heilige Geist, V. 5. 6, ein überirdisches ist. Ihre Grundlage ist die Einsicht in die natürliche Beschaffenheit des Menschen, sein tiefes Verderben. Das ist eine irdische Thatsache. Wer die erst scharf erkannt hat, in wem in Folge dessen die Sehnsucht nach einer höheren Daseynsstufe erwacht ist, der hat in der Erkenntniß der Wiedergeburt schon einen bedeutenden Fortschritt gemacht. (Man kann auch sagen, das ἐπίγειον ist die Erkenntniß der Nothwendigkeit der Wiedergeburt, vgl. das δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν, V. 7.) Wesentlich anders ist es mit den himmlischen Dingen, der Gottheit Christi, V. 13, dem Rathschlusse der Erlösung durch ihn, V. 14. 15. Diese können erst dadurch zugänglich werden, daß erst in Bezug auf die irdischen Dinge Klarheit gewonnen ist. Die Erfahrung zeigt, daß mit der Erkenntniß des menschlichen Verderbens sofort auch der

Glaube an die Gottheit Christi und seine Versöhnung aus der Kirche verschwand. — Das: ihr glaubet nicht, wird in Bezug auf Nicodemus nicht absolut zu fassen seyn. Denn sonst würde der Herr ihm im Folgenden die himmlischen Dinge nicht sagen. Das hieße ja tauben Ohren predigen. Dann ist ins Auge zu fassen, daß von V. 9 an jede Einrede des Nicodemus aufhört. Er verstummt, weil die Wahrheit sein Herz getroffen hat. Er spricht durch sein Schweigen mit Hiob: „Siehe ich bin zu gering, was soll ich dir antworten? Meine Hand lege ich auf den Mund. Einmal habe ich geredet und nicht will ich antworten und zweimal und nicht will ich fortfahren." Mit unserm Ausspruche, der um so schärfer treffen mußte, da Nicodemus gleich mit dem Bekenntnisse, daß Christus der Lehrer von Gott gekommen sey, begonnen und also sich verpflichtet hatte unbesehens hinzunehmen, was er ihm bot, gab der Heiland dem sterbenden Unglauben des Nicodemus den letzten Stoß. In der folgenden Geschichte stellt er sich uns als ein Christgläubiger dar. Wir dürfen nicht zweifeln, daß er dies durch die vorliegende Rede geworden ist. Den entscheidenden Punct aber wird sein Schweigen bezeichnen, was um so bedeutsamer ist, da der Herr ihn in V. 10—12 recht scharf angegriffen hatte. Namentlich V. 10, zu einem Mitgliede des hohen Rathes gesprochen, mußte die Entscheidung nach der einen oder nach der anderen Seite herbeiführen. Anton: „Das sind lauter Stacheln gewesen in Nicodemi Gemüthe, dabei er aber nunmehr submiß und ganz und gar stille ist. Christus muß aber noch weiter mit ihm procediren."

V. 13. „Und Niemand ist aufgefahren in den Himmel, außer der vom Himmel herabgekommen, der Menschensohn, der im Himmel ist" (der wird auffahren in den Himmel). Daß der Herr hier nicht etwa die Sicherheit seines Wissens auf dem religiösen Gebiete bekundet (Meyer: „Und kein Anderer als ich kann euch die himmlischen Dinge offenbaren", de Wette: „im metaphorischen Sinne zu nehmen, vom Erkennen, gleichsam Herabholen dessen, was im Himmel ist"), daß er vielmehr von der Darlegung der irdischen Dinge übergeht zu der Darlegung der himmlischen Dinge, worin die irdischen ihre Wurzel haben,

das erhellt, außer aus der gleich nachzuweisenden Unzulässigkeit der uneigentlichen Auffassung des Auffahrens zum Himmel, aus der offenbaren Beziehung, in der die dreifache Erwähnung des Himmels hier auf die himmlischen Dinge, die ἐπουράνια steht. Unter den himmlischen Dingen nimmt für die Heilslehre die erste Stelle die wahrhaftige Gottheit Christi ein. Denn das ist die Grundlage der durch ihn gestifteten Versöhnung. Auf dieser ruht die in der Taufe versiegelte Sündenvergebung, auf dieser wieder die Ertheilung des Heiligen Geistes. Die Gottheit Christi nun wird hier gelehrt, nachdem vorher der Stolz des Nicodemus gebrochen, und also dem Glauben an die Gottheit Christi und die auf ihr ruhende Versöhnung (V. 14. 15) die Bahn bereitet worden ist. — „Und Niemand ist gen Himmel gefahren.“ Maaßgebend für den Sinn dieser vielfach unrichtig gedeuteten Worte ist zuerst die Grundst. Prov. 30, 4: „Wer stieg empor zum Himmel und herab.“ V. 2—6 dort bilden den Commentar zu der Devise: „Mit mir Gott und ich bin stark.“ Ihr Zweck ist der, durch die Hinweisung auf die menschliche Beschränktheit und Niedrigkeit einzuladen zur unbedingten Unterordnung unter Gottes geoffenbartes Wort, von der nur derjenige sich zu dispensiren berechtigt wäre, der es Gott gleich thun könnte. Kein Mensch kann in den Himmel emporsteigen, die Stätte der Allmacht und Herrlichkeit, keiner sich zu göttlicher Macht und Würde erheben, wir sind vielmehr an die niedrige und arme Erde gebannt. „Und stieg herab“, um Dinge zu wirken, wie sie im Folg. weiter aufgezählt werden, den Wind zu fassen in seiner Faust, das Wasser zu binden in sein Gewand, die Gränzen der Erde festzustellen, ein Herabsteigen wie das in 1 Mos. 11, ausgerüstet mit der Macht des Himmels. Die Frage steht im Sinne der Verneinung und dem Sinne nach entspricht das: N i e m a n d ist aufgefahren, hier, genau dem: w e r ist aufgefahren, der Grundst. Anton: „Die Welt hat nun schon lange gestanden, und sind immer Himmelsteiger, solche Klettergeister und verwegene Gemüther gewesen (1 Mos. 11, 4: „Wir wollen uns einen Thurm bauen, des Haupt im Himmel sey“, Jes. 14, 13: „Und du sprachst in deinem Herzen: ich will gen Himmel emporsteigen, über die Sterne Gottes erhöhen

meinen Thron"), ist denn aber nun jemand, der einmal wäre hinaufgestiegen? Niemand!" Ganz ähnlich sind die Fragen in Jes. 40, 12: „wer maß mit seiner Faust das Wasser" u. s. w., s. v. a. kein Mensch kann es, Hi. 38, 12: „hast du wohl jemals dem Morgen entboten", V. 29. 35 und so viele andere in den Reden Gottes. Aus dieser Grundst. ersehen wir 1. daß das Perfectum in seiner gewöhnlichen Bedeutung steht, daß man nicht mit Luther übersetzen darf: Niemand fähret gen Himmel, was auch schon sprachlich unzulässig ist. 2. Daß die Himmelfahrt im eigentlichen Sinne zu nehmen ist. Es ist in der Grundst. offenbar von etwas schlechthin dem Menschen Unmöglichen die Rede. Wer stieg je in den Himmel, so daß er nicht mehr zu beten brauchte: unser Vater, der du bist im Himmel. Auf eine eigentliche Himmelfahrt führen hier nicht minder wie diese Grundst. auch alle Parallelst. Im ganzen N. T. steht das Emporsteigen in den Himmel nur von der Himmelfahrt im eig. Sinne, vgl. 6, 62. 20, 17. Apoc. 11, 12. Luc. 24, 51. Auch in Ephes. 4, 9. 10 bezieht sich ἀναβαίνειν, was grade so wie hier dem καταβαίνειν entgegen steht, auf die Himmelfahrt. Auf den eigentlichen Sinn führt auch der Gegensatz des Herabsteigens und der Sprachgebrauch des A. T., in dem עלה vorkommt von dem Zurückkehren Gottes in den Himmel, wenn er im Vorspiele seiner Erscheinung im Fleische auf Erden sich vorübergehend kundgegeben hat, 1 Mos. 17, 22. 35, 13. Ps. 47, 6. 68, 19. Kann nun nach dem geführten Beweise nur an eine eigentliche Himmelfahrt gedacht werden, die bei Christo noch nicht geschehen war, und müssen die Worte ferner auch nach der Grundstelle als absolute, keine Ausnahme zulassende Verneinung aufgefaßt werden: Niemand ist bis jetzt oder niemand ist noch je, nicht etwa: Niemand außer mir, so wird am Schlusse des V. zu ergänzen seyn: der wird gen Himmel fahren. Die Annahme einer solchen Ellipse kann kein Bedenken haben, da der Satz ohne die Annahme einer solchen gegen den Augenschein war, also aus der Breviloquenz keine Zweideutigkeit entstehen kann. Dann haben wir die drei Zeiten: er war im Himmel, denn er kam von dort herab, er ist im Himmel, und er wird im Himmel seyn. Daß hier mit der

Beziehung auf die Himmelfahrt gleich begonnen wird, geschieht wegen der Grundstelle. Was Christus hier von sich aussagt, das faßt er in V. 16 zusammen, indem er sich als den eingebornen Sohn Gottes bezeichnet. — Indem der Herr sich als den bezeichnet, der vom Himmel herabgestiegen ist, legt er sich eine himmlische Wohnung bei vor seiner Erscheinung im Fleische, im Einklange mit dem, was er in C. 17, 5 von der Herrlichkeit sagt, die er bei dem Vater hatte ehe denn die Welt ward, im Einklange auch mit Johannes dem Täufer, der ihn in 3, 31 als den von oben, ἄνωθεν, und aus dem Himmel, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Gekommenen bezeichnet, der eben deshalb über alle Irdischen unbedingt erhaben sey. Daß die Worte die wahre Gottheit Christi zur Voraussetzung haben, daß nicht an ein solches Herabsteigen gedacht werden kann, wie das der Engel (ein solches würde nicht mit der Geburt aus der Maria verträglich seyn, nur Gott und Mensch bilden keinen unvereinbaren Gegensatz) zeigt die unverkennbare Beziehung auf die Stellen des A. T., in denen Gott ein Herabsteigen beigelegt wird, wenn er vorübergehend auf Erden erscheint oder dort seine Herrlichkeit kundgibt, im Vorspiele seiner Erscheinung im Fleische. So z. B. 2 Mos. 3, 8. 19, 11: „Am dritten Tage wird herabsteigen der Herr vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai", 4 Mos. 11, 17. 12, 5. Jes. 31, 4: „Also wird herabsteigen der Herr der Heerschaaren zu streiten für den Berg Zion." Daß der Ausdruck, den Jesus auch in C. 6, 33. 38. 50. 51. 58 (vgl. Ephes. 4, 9. 10) von sich gebraucht, auf das übermenschliche Wesen Christi hinweist, erkannten selbst die Juden in C. 6, 42.*) — Warum nennt sich Christus hier den Menschensohn? Weil seine Menschheit eine Hülle war, welche kurzsichtigen Augen die himmlische Hohheit verdeckte, welche er für sich in Anspruch nimmt, s. v. a. trotzdem, daß ich als ein Mensch vor euch stehe, oder: du siehst mich zwar als einen geringen Menschen, aber u. s. w. Der

---

*) Lampe: Indicat igitur Servator hac phrasi se licet filium hominis praeter eam tamen ex Virgine secundum carnem aliam habere coelestem originem, se eundem esse, qui olim descendendo in visibili symbolo in Israele praesens fuit.

Ausdruck aber, durch den der Herr einräumt, was vor Augen liegt, ist selbst schon geeignet den Anstoß zu beseitigen. Er weist auf Daniel zurück, vgl. zu 1, 52, wo Einer wie ein Menschensohn, also nur nach der einen Seite seines Wesens einem Menschen gleich, in den Wolken des Himmels erscheint. — Daß ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ nur heißen kann: der im Himmel ist, nicht: der im Himmel war, wird jetzt wieder allgemein anerkannt. Winer Gr. S. 305 sagt: „In dem Sinne von: der im Himmel war, würde es ziemlich mit dem Sinne von: der von dem Himmel herabgekommen, zusammenfallen, es soll hier aber etwas Besonderes (und Nachdrucksvolleres) aussagen (und eine Steigerung ist nicht zu verkennen)." Die eingeklammerten Worte werden zu streichen seyn. Eine Steigerung findet nicht statt. Alles Dreies führt auf die gleiche Dignität. Jedes für sich führt auf den Begriff der vollen Gottheit, die sich in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft des Sohnes Gottes kund gibt. Außer der Tautologie entscheidet gegen die Erklärung: welcher war, auch die Sprache. Das Partic. präsent. kann ohne die Verbindung mit einem Präterit. oder einem Zeitadverbium nur zur Bezeichnung der Gegenwart stehen, besonders hier, wo die Gegenwart offenbar den Gegensatz bildet gegen die Vergangenheit und die Zukunft. Der Himmel kommt hier als die Stätte Gottes in Betracht, wie Aristoteles bei Tholuck Bergpred. zu C. 6, 9 sagt: πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι. Im Himmel seyn oder sitzen erscheint im A. T. immer als Prärogative Gottes und als gleichbedeutend mit seiner Heiligkeit, seiner Abgezogenheit von allem creatürlichen Wesen. So in Ps. 2, 4. 11, 4. 115, 3: „Unser Gott ist im Himmel, alles was er will, das thut er." 103, 19: „Der Herr hat im Himmel bereitet seinen Thron und sein Reich herrschet über Alles." Kohel. 5, 1: „Gott ist im Himmel und du auf der Erde", er der Reiche und wir die Armen, er der Allmächtige und wir die Ohnmächtigen. In 2 Chron. 20, 6 spricht Josaphat: „Jehova, Gott unserer Väter, bist du nicht Gott im Himmel und du herrschest über alle Reiche der Heiden." Indem der Herr also sich hier als den bezeichnet, der auch als Menschensohn im Himmel ist, „weist er darauf hin, daß

er sich der göttlichen Herrlichkeit bewußt ist, deren er sich auch mit dem Vater erfreute, da er in der niederen Knechtsgestalt auf der Erde wandelte." Hand in Hand mit unserer St. geht C. 14, 9, wo Christus spricht: wer mich siehet, der siehet den Vater." An der Doppelseitigkeit der Existenz, welche Christus sich hier beilegt, nehmen in gewissem Maaße auch seine Gläubigen Theil. Sie sind auf der Erde und doch zugleich durch die Verbindung mit ihrem Haupte im Himmel. *)

V. 14. 15. „Und so wie Moses in der Wüste die Schlange erhöhte, also muß des Menschen Sohn erhöht werden, auf daß jeder der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe." Der Herr fährt hier fort, dem Nicodemus die „himmlischen Dinge" darzulegen. Im vorigen Verse seine Gottheit, hier die auf Grund derselben durch ihn zu stiftende Versöhnung. Treffliche Bemerkungen über den Gang, den Jesus in dem Gespräche mit Nicodemus nimmt, gibt Anton: „Der verlorne Zustand muß unsererseits das primum cognitum seyn, das erste, das man erkennet. Von diesem verlorenen Zustande, deswegen wir müssen wiedergeboren werden, hatte Nicodemus hier gehört, V. 6. Und das war nun bei ihm geworden λόγος ἔμφυτος, ein eingepflanzet Wort. Darum ward er nun so sanftmüthig, und konnte er auch τὰ ἐπουράνια mit sanftem Gemüthe anhören, und nicht nur ertragen, sondern auch erkennen, es sey eine Arzenei, davon er müsse genesen; und alle die da wollten genesen, und die nicht wollten verloren werden, sondern statt dessen das ewige Leben haben, müßten dabei bleiben. — Nicodemus mußte ordentlich von einem Puncte zum andern gebracht werden, bis ihm der Artikel von Christo konnte anvertraut werden. Daraus sehen wir dann, daß zwar der Artikel von Christo allen Menschen gleichsam vor der Thür steht, aber man schreitet zu demselben

---

*) Augustinus: Ecce hîc erat et in coelo erat: hîc erat in carne, in coelo erat divinitate, natus de matre, non recedens a Patre. — Miraris quia et hîc erat et in coelo? Tales fecit discipulos suos. Paulum audi apostolum dicentem, nostra autem conversatio in coelis. Si homo Paulus apostolus ambulabat in carne in terra et conversabatur in coelo, Deus coeli et terrae non poterat esse et in coelo et in terra?

nicht ex abrupto, und so sprungsweise, sondern der Mensch muß erst subigirt oder untergebeugt werden durch Erkenntniß seines Verderbens. Wenn aber nun der Mensch sich einläßt in die Erkenntniß seines Verderbens, so läßt sich auch Christus mit ihm ein, daß er ihm den Artikel vom Erlöser vertraut. Und ist hier zu verwundern, daß da Nicodemus sich zuerst etwas sperren wollte bei den praeliminaribus von der Wiedergeburt, er hernach so stille geworden, weshalb ihm auch Christus die höchsten Puncte, auch sogar von seinem Leiden anvertraut hat." — Die Grundfrage, welche sich bei dem vorliegenden Ausspruche Christi darbietet, ist die: was bedeutet die eherne Schlange in der Grundst. 4 Mos. 21? In Weish. 16, 6 wird sie als Zeichen des Heiles, σύμβολον σωτηρίας bezeichnet. Aber damit ist wenig gesagt, es fragt sich, inwiefern sie dies war. Nach der gangbaren Annahme nun soll die Schlange „Symbol der göttlichen Heilkraft" seyn. Man bemerkt: „In der Aegyptischen Theologie war sie von Alters her ein Symbol der Heilkraft. — Bei den Griechen und Römern war die Schlange die stetige Begleiterin oder Repräsentantin des Heilgottes und das eigentlichste Symbol der Heilkunde." Aber solche heidnische Anschauungen dürfen nicht so ohne weiteres auf das biblische Gebiet übergetragen werden. Wenn wir uns auf diesem halten wollen, so müßte die Hypothese jedenfalls eine Modification erleiden. Man müßte bei der Schlange das Moment der List und Klugheit ins Auge fassen. Daß dies schon in 1 Mos. 3, 1 hervorgehobene characteristische Moment auch in bonam partem angewandt werden kann, zeigt Matth. 10, 16. Sind die Gläubigen zur Nachahmung Gottes berufen, so liegt in der Thatsache, daß von ihnen Schlangenklugheit verlangt wird, daß auch Gott solche in höchstem Grade besitzt, daß er namentlich erfinderisch ist in Bezug auf die Mittel des Heiles für die Seinen. Aber sehen wir auch ab von dem Bedenken, welches die Annahme der Abbildung einer göttlichen Kraft hervorrufen muß, dergleichen sich im ganzen A. T. nicht vorfindet (auch die Cherubim waren nicht eine solche, sie repräsentiren die irdische lebendige Schöpfung): diese Hypothese scheitert an dem einen Umstande, daß es in 4 Mos. 21, 8 heißt: „Mache dir einen Saraph und setze ihn auf eine

Panierstange." Die Bed. des Saraph kann nicht zweifelhaft seyn. Die Schlange wird nicht also genannt „von den feuerrothen Flecken ihrer Haut", denn שרף heißt nicht brennen, sondern verbrennen, sondern sie heißt die verbrennende, weil ihr Gift dem verzehrenden Feuer gleicht, wie aus gleichem Grunde im Griech. gewisse Schlangen πρηστῆρες und καύσωνες genannt werden. Die Vulg. gibt שרף richtig wieder durch serpens flatu adurens. Danach nun muß bei der Schlange das Gift besonders in Betracht kommen, von dem abstrahirt wird, wenn man in der Schlange das Bild der allen schädlichen Potenzen überlegenen heilserfinderischen Weisheit erblickt. Dem Saraph hier in seiner Correspondenz mit V. 6: „Und er sandte gegen sie die feurigen Schlangen" kann nur in einer Weise sein Recht geschehen, durch die Annahme, daß die eherne Schlange nicht minder wie die lebendigen, die schädliche Potenz bezeichnet, der Unterschied nur darin liegt, daß die eherne Schlange die durch Gottes Kraft überwundne schädliche Potenz ist. Es ist wohl zu beachten, daß Moses nicht etwa eine lebende Schlange nimmt, sondern ein todtes Bild derselben, zum Zeichen ihrer Ueberwindung durch die heilende Kraft des Herrn. Nach dieser Seite hin ist das נחש נחשת in Num. 21, 9 („Und Moses machte eine Schlange von Erz") gewiß kein zufälliger Gleichklang: die feurige Schlange ist gleichsam zu todtem Erze erstarrt. Auch das Aufstellen als Zeichen ist von Bedeutung. Es war dies ein δειγματίζειν, ein θριαμβεύειν Col. 2, 15. Ist die Bedeutung der Schlange in der Grundst. bestimmt, so kann auch der Vergleichungspunct nicht zweifelhaft seyn. Es liegt am Tage, daß Bemerkungen wie die: „In die Vergleichung geht nicht die Schlange ein, sondern blos das Aufrichten derselben", nur der Verlegenheit ihre Entstehung verdanken.*) Christus ist das Gegenbild der Schlange, insofern als

*) Schon Vitringa obs. II C. 11, 1 p. 426 bemerkt dagegen: Fidem in se videtur componere cum intuitu serpentis, qui Israelitis, quotquot ab ictibus et morsibus serpentum sanari cupiebant, praeceptus erat. Quae comparatio non admodum apparet commoda esse, si ipse serpens, quem Israelitae contueri debebant, Christum ipsum non adumbraverit. Vitringa

er die schädlichste aller schädlichen Potenzen, die Sünde auf sich nahm und stellvertretend büßte. Was dort an jener niederen feindlichen Potenz geschah, verbürgte, daß in Zukunft ein gleicher wirksamer Beistand dargeboten werden sollte gegen diese schlimmste Feindin; was damals zur Erhaltung des leiblichen Lebens geschah, war eine thatsächliche Hinweisung auf jene zukünftige Wirkung zur Erwerbung des ewigen Lebens. Die Anschauung, wonach der gekreuzigte Christus die überwundne Sünde darstellt, liegt in einer Reihe von Stellen des N. T. vor, Röm. 8, 3. 2 Cor. 5, 21: τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, 1 Petr. 2, 24, und der Keim dieser Anschauung findet sich klar und deutlich auch schon im A. T. in Jes. 53. Luther: „Das heißt erhöhet, daß er am Kreuze die Farbe meines Giftes geführt und ist doch kein Gift in ihm gewesen." — In dem ὑψωθῆναι wollen viele Ausleger einen Doppelsinn finden, es soll sich zugleich auf die Kreuzigung Christi beziehen und auf seine Verherrlichung, zu welcher durch die Kreuzigung der Weg gebahnt wurde. Allein die Beziehung auf die Kreuzigung wird durch das vorhergehende ὕψωσε erfordert und im Syrischen steht ebenso זְקַף, erhöhen, von der Kreuzigung. Auf die Kreuzigung bezieht sich das ὑψοῦν in den Reden Christi bei Johannes immer, vgl. C. 8, 28. 12, 32. 34. (Anders in der Apostelgesch., τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, 2, 33. 5, 31.) Ein Doppelsinn aber ist nicht gehörig indicirt und der Parallelismus zwischen Christo und der Schlange wird dadurch gestört. — Es heißt: also muß des Menschensohn erhöht werden. Daß das δεῖ sich zunächst auf die Weissagung des A. T. bezieht, unter der auch der weissagende Vorgang begriffen ist, welchen der Herr hier ausdrücklich anführt, zeigt die Vergleichung der Parallelst., vgl. Matth. 16, 21. 26, 54. Luc. 24, 25. 26. 44. 46. Apg. 17, 3. Indirect aber geht das δεῖ auf den göttlichen Rathschluß. Denn ein Ausfluß dieses Rathschlusses sind die Weissagungen und sie kommen hier nur insofern in Betracht, als sie diesen Rathschluß bezeugen. Darauf

---

hat in Bezug auf die eherne Schlange in der Hauptsache das Richtige, aber er und die ihm gefolgt sind, haben durch Einmischung des Teufels die Wahrheitsmomente ihrer Ansicht verdunkelt.

allein beruht die Nothwendigkeit der Correspondenz der Geschichte Christi mit ihnen. — Die Bezeichnung Christi als der Menschensohn weist hin auf die menschliche Natur des Erlösers, als die Bedingung seiner tiefsten Erniedrigung und seines Leidens, zugleich aber auch auf die hinter derselben verborgen liegende Herrlichkeit, vgl. Christol. 3, 1 S. 16. — Das ewige Leben bildet den Gegensatz gegen das zeitliche Leben, welches durch das Anschauen der ehernen Schlange gewonnen ward.*) Dies ewige Leben wird sofort mit dem Momente des Glaubens gewonnen, nicht die bloße Anwartschaft darauf, sondern sein wirklicher Besitz. Darauf weist das Präsens ἔχῃ hin, im Einklange mit einer Reihe von anderweitigen Andeutungen in den Reden Christi in unserem Evangelium, vgl. V. 16. 36. 5, 24. 6, 40. 47. 1 Joh. 5, 12. 13. Obgleich der Vollbesitz des ewigen Lebens erst dem jenseitigen Daseyn angehört, so reichen doch die Kräfte desselben in das gegenwärtige Daseyn herüber, vgl. 4, 14. Hebr. 6, 5. Das practische Resultat aus dem vorliegenden Ausspruche Christi ziehen die Worte Quesnels: Ingrat, et ennemi de son propre bonheur, quiconque n'aime point à tourner les yeux pour vous pour y adorer sa vie crucifiée et y trouver la mort de ses passions.

V. 16. „Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gegeben hat, auf daß jeder, der an ihn glaubt nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe." Es ist von Bedeutung, daß in dem zweiten Theile dieses V. der 15. V. buchstäblich wiederholt wird. Es zeigt dies, daß auf diese Worte, welche dort mehr eine untergeordnete Stellung einnehmen, zurücktreten hinter der hohen Bedeutung der objectiven Heilsthatsache, der durch Christum zu stiftenden Erlösung, hier der Hauptnachdruck fällt, sie geben das Thema ab für den letzten Theil der Rede Christi an Nicodemus, welche die hohe Bedeutung des Glaubens ins Licht stellt und dem Nicodemus ins Gewissen schiebt. In dem ersten Theile des V. wird der Inhalt

---

*) Augustin: Figura praestabat vitam temporalem; res ipsa, cujus illa figura erat, praestat vitam aeternam.

von V. 13. 14 resumirt, ebenso wie in V. 15 der Abschnitt 16—21 vorbereitet und angebahnt wird. Die Bezeichnung Christi als der eingeborne Sohn Gottes faßt zusammen, was in V. 13 von der himmlischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Christi gesagt worden, und was hier von der liebenden Dahingabe dieses eingebornen Sohnes Gottes gesagt wird, nimmt V. 14 wieder auf. Durch diese Zusammenfassung tritt zugleich der innere Zusammenhang zwischen V. 13 und 14 ans Licht, die zunächst nur nebeneinander liegen: sie stellt das Ineinander der Gottheit Christi und der Versöhnung dar. — Nach dem Vorgange des Erasmus haben mehrere neuere Ausll. angenommen, daß das Gespräch Christi mit Nicodemus mit V. 15 aufhöre, und daß von da an Johannes auf eigne Hand die Rede fortführe. Dafür aber spricht kein irgend probehaltiger Grund. Wenn Olshausen bemerkt: „Daß es nicht mehr Worte Jesu sind, erhellt schon daraus, daß sich die Beziehung auf Nicodemus ganz verliert", so liegt als Thatsächliches nur soviel zu Grunde, daß Nicodemus, dem grade in diesem letzten Theile aufs Ernstlichste ans Herz gegriffen wird, nicht wieder zu Worte kommt. Dies erklärt sich aber vollkommen aus dem, was nach dem Vorgange Antons schon die Berleb. B. bemerkt hat: „Die Sorge an Gott Theil zu haben, war dem Nicodemo an sein Herz gekommen. Darum wird er nun hier stille und verliert sich ganz, so das man nicht weiß, wo er bleibt. Er war durch die vorige Materie ganz niedergelegt, sein Herz war ganz durchackert; darum hörte er fleißig und gelassen zu und erkannte, wie nöthig ihm dieser eingeborne Sohn wäre. Und da er hiebei am meisten hätte können Einwürfe machen, wenn er seiner verderbten Vernunft hätte folgen wollen, so war doch jetzt gar keine Widerrede in seinem Munde, weil er die Wahrheit und Nothwendigkeit der Sache erkannte. Die Furcht verloren zu werden, wurde bei ihm ganz auseinandergewickelt. Denn Christus begegnet ihm jetzt mit ganz lieblichen und süßen Worten, da er ihm vorher scharf zugeredet, nicht als ob Christi Gemüth das so mit sich brächte, sondern Nicodemi Gemüth erforderte eine solche Ordnung, weil er erst mußte niedergeworfen und gedemüthigt werden." Gegen

die Annahme aber, daß Johannes von V. 16 an selbst redend auftrete, spricht nicht nur, daß von einem solchen eignen Fortspinnen der Rede Christi (wobei das ausdrücklich an das Vorige anknüpfende γάρ wohl zu beachten ist) sich kein einziges sicheres oder auch nur wahrscheinliches Beispiel anführen läßt*) und daß die Glaubwürdigkeit des Evangeliums dadurch ernstlich gefährdet wird, sondern noch mehr, daß die Rede Christi dadurch einen abgebrochenen Character erhält. Mit einer ernsten Gewissensmahnung hatte sie begonnen. Wir erwarten, daß sie mit einer eben solchen schließen wird. Die objectiven Thatsachen, die Gottheit Christi und seine Versöhnung bleiben in der Luft schweben, wenn sie nicht in einer Schlußrede in das Gemüth gleichsam hineingetrieben werden. Der Glaube nimmt überhaupt, und ganz besonders in den Reden Christi bei Johannes eine so wichtige Stelle ein, daß seiner Bedeutung mit der kurzen Andeutung in V. 15 nicht genügt wird. — Κόσμος ist eigentlich das Weltganze, die Schöpfung. Die Beschränkung auf das menschliche Geschlecht, welches nach 1 Mose 1 den Mittelpunct der Schöpfung bildet, ergibt sich aus der Natur der Sache. Die Beschränkung auf den mundus electorum in den Beschlüssen der Dortrechter Synode und in der Schweizerischen formula consensus scheitert nicht nur an den Parallelst., 1 Tim. 2, 4. 2 Petr. 3, 9, wo der Welt hier „alle Menschen", „Alle", ohne Ausnahme, entsprechen, sondern sie ist auch mit unserer St. selbst schlechthin unverträglich. Schon das Wort selbst entscheidet dagegen, und ferner was Heumann bemerkt: „Man sah nicht, daß der Herr die Welt, von welcher er redet, in zweierlei Menschen eintheilt, nämlich in solche, die wegen ihres Unglaubens verloren werden, und in solche, die durch den Glauben selig werden, und lehrt, daß Gott sie beiderseits geliebt habe, und den einen Theil der Menschen ebenso gern wolle gläubig und selig haben als den anderen." Die Worte sollen aber nicht blos auf die Größe der Liebe Gottes, sie sollen zugleich auf die Tiefe unseres Elendes aufmerksam machen.

---

*) Quin contra — bemerkt Knapp in den opusc. — hujus scriptoris perpetuo in more illud est positum, ut vel interloquens aliorum sermoni, vel ante expositis quaedam subnectens, claris id indiciis ostendat.

14

Diesen Gesichtspunkt hebt Luther hervor, wenn er sagt: „Damit will er der Welt zeigen ihr Elend und Noth, darin sie stecket; nemlich daß es also um sie steht, daß sie allesammt verloren ist und ewig verloren bleiben muß, wo nicht Christus mit dieser Predigt dazu kommt. — — Da gehöret zu ein ander Wort und Predigt, denn sie bisher gehöret und gelernt hatten von dem Gesetze, und eine andere Kraft weder Menschen vermögen." — „Daß er seinen eingebornen Sohn gab", Luther: „seinen Sohn, der so groß ist als er selbst, das ist ein ewig unbegreiflich Geschenk." Die Behauptung „μονογενής muß aus der Johanneischen Sprache in den Mund Jesu gekommen seyn" ist umzukehren. Johannes, der dies Wort (vgl. über dass. zu C. 1, 14) allein von Christo gebraucht, allein auch berichtet, daß es Christus von sich gebraucht habe, hat es ohne Zweifel aus dieser Rede entnommen. Eine alttest. Grundlage hat es außer der in Sach. 12, 10 (vgl. zu 1, 14) in reellerer Weise in 1 Mos. 22, 2, wo Gott zu Abraham spricht: „nimm deinen Sohn, deinen eingeborenen, welchen du liebest." Hand in Hand mit der Herübernahme des Eingebornen aus dieser Stelle geht die Beziehung des ἠγάπησεν auf das: den du liebest. Die typische Bedeutung des Vorganges wird im Einklange mit unserem Ausspruche ausdrücklich gelehrt in Hebr. 11, 19: ὅθεν αὐτὸν (τὸν μονογενῆ, V. 17) καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο, im Gleichniß d. h. im Vorbilde Christi. Ebenso liegt die typische Deutung des Vorganges, welche ihre Wahrheit darin hat, daß Gott nicht verlangt ohne zu geben, daß wenn er das Liebste verlangt, darin eine Bürgschaft liegt, daß er sein Liebstes dahin geben wird, auch in Röm. 8, 32 zu Grunde, wo der Apostel wörtlich anspielt auf 1 Mos. 22, 16: „weil du dieses gethan und mir deinen Sohn, deinen einzigen nicht vorenthalten." — Daß das ἔδωκε sich nicht blos auf die Menschwerdung bezieht, vielmehr vorzugsweise auf die Versöhnung, erhellt aus der Beziehung auf V. 14. Dann auch aus der Beziehung auf das Vorbild, wo dem: er hat gegeben, hier, das: er hat nicht vorenthalten, entspricht. In Röm. 8, 32 entspricht παρέδωκεν αὐτόν, ohne daß deshalb das ἔδωκε diesem gradezu gleichbedeutend wäre. Die Vollendung der Gabe Gottes war die Dahingabe

in den Tod. — Wie verhält sich der Glaube hier zu der Wiedergeburt in V. 5? Er ist nicht identisch mit ihr, sondern er ist ihre Vorbedingung. Der Glaube ergreift den Versöhnungstod des eingebornen Sohnes Gottes. Darauf folgt bei solchen, welche in gleichem Verhältnisse mit Nicodemus stehen (wie es sich mit den Kindern verhält, ist eine andere Frage), die in der Taufe verkörperte Vergebung der Sünden und Ertheilung des heiligen Geistes. Man vgl. Apg. 8, 12: ὅτε δὲ ἐπίστευσαν — — ἐβαπτίζοντο, V. 13. 18, 8. Mrc. 16, 16. Ephes. 4, 5. Apgsch. 10, 47, wo der heilige Geist vor der Taufe ertheilt wird, bildet eine Ausnahme, deren Gründe zu Tage liegen.

V. 17. „Denn nicht hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn errettet werde." Die dreimalige Erwähnung der Welt hier ist wohl ebenso wenig zufällig wie die dreimalige Erwähnung des Glaubens in V. 18. Der Zweck ist nicht der Jüdischen Meinung entgegen zu treten, welche sich Christum vorzugsweise als Richter der Heidenwelt dachte. Alles hat in dieser Rede persönliche Beziehung. Alles geht darauf aus, das Herz des Nicodemus zu gewinnen. So sollen auch hier die Worte dem Nicodemus ein Herz zu Christo machen, daß er sich dem hingibt, der zum Heile der Welt und auch zu dem seinigen gekommen, vom Himmel herabgestiegen ist. Es soll ihm fühlbar gemacht werden, daß hier nicht ein neues Gesetz vorliegt, sondern ein Evangelium, eine frohe Botschaft. „O große Gnad' und Gütigkeit! o tiefe Lieb' und Mildigkeit" u. s. w. — Es wird nicht geläugnet, daß das Gericht eine Folge, sondern daß es die Absicht der Sendung Christi sey. Die Absicht kann es nicht seyn, denn wenn es Gott nur darauf angekommen wäre zu richten, so hätte er das ohne die Dahingabe seines Sohnes gekonnt, so hätte dieser nicht in Knechtsgestalt erscheinen dürfen. Luther: „Denn solch Gericht und Urtheil ist schon zuvor da durch das Gesetz über alle Menschen, weil sie alle in Sünden geboren sind, daß sie schon dem Tode sind zugesprochen und dem Henker am Strick und fehlet nichts, denn daß das Schwert gezückt werde." Grade deshalb aber, weil Gott seinen Sohn zum Heile gesandt hat, muß das

Gericht über diejenigen ergehen, welche solche große Wohlthat verschmähen und dadurch das Maaß ihrer Sünde voll machen, vgl. V. 18. 19. 9, 39. Quesnel: „Die erste Zukunft des Sohnes Gottes ist eine Zukunft des Heiles. Unglücklich derjenige, der sie für sich unnütz macht und der sie sogar in ein Gericht verwandelt durch seinen Unglauben." — Die Stellen, in denen Christus als von Gott gesandt erscheint, kommen gehäuft nur in den Reden Christi und des Johannes vor. Wie die Selbstbezeichnung Christi als der Menschensohn überall hinweist auf Daniel, so ist in diesem Ausdruck überall eine Hinweisung auf die persönliche Identität Christi mit dem alttest. Engel oder Gesandten des Herrn nicht zu verkennen, vgl. Christol. 3, 2 S. 62. 63. *) — Zu den Worten: ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ bildet die alttest. Grundst. Jes. 52, 10: „Es sehen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes."

V. 18. „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes." Wie Nicodemus im Vorigen zum Glauben gelockt worden war, so wird er hier hingewiesen auf die traurige Folge des Unglaubens, damit er mit Grauen vor solcher schweren Sünde erfüllt werde. — „Er ist schon gerichtet", mit dem Momente des Unglaubens selbst, der ihn ausschließt von dem einigen Quell des Lebens und der Seligkeit und bewirkt, daß der Zorn Gottes über ihm bleibt, 3, 36. Dadurch wird natürlich nicht ausgeschlossen, daß in einer bestimmten Epoche eine äußere Manifestation des Gerichtes eintritt, Matth. 25, 31 f., auch nicht, daß das Gericht in dem Diesseits und dem Jenseits verschiedne Stufen der Strafvollstreckung mit sich führt, Apoc. 20, 15. Anton: „Da murret der Mensch und sagt: ich dachte wohl, es würde wieder auf ein Richten und

*) Lampe: Missus jam ab antiquo ad patres erat in typo et praeludio. Unde haec phrasis includebat Jesum esse eundem, qui tam illustre Legati illius, in quo erat nomen Jehovae, munus jam a priscis temporibus obtinuerat, sed qui jam propius aderat, ad implenda illa omnia, quae tot et tam splendidis missionibus praecedentibus adumbrata erant. — Ad legationes majoris momenti non insuetum fuit Principibus, ut proprios filios adhiberent.

Verdammen hinauslaufen. Aber zu zeigen, wie er das nicht nöthig habe und wie unrecht er daran thue, setzt Christus hier ein ὅτι dazu: weil er nicht glaubet, nicht weil er ein Sünder ist, sondern weil er ein Sünder bleiben und nicht glauben will. — Gott hat an ihm gearbeitet ihn zum πιστεύειν, zum Glauben zu bringen. Weil er aber im Unglauben bleiben wollen, nun so wird er verdammt. — Das ist nun die rechte Hauptsünde, daß der Mensch nicht glaubt. Darum geht er verloren, nicht weil er gesündigt, wie andere Menschen, sondern daß er die Sünde auf sich behält und will sie durch den Glauben nicht von sich bringen lassen." In Bezug auf das Glauben an den Namen, vgl. zu C. 1, 12.

V. 19. „Das ist aber das Gericht, daß das Licht in die Welt kam, und die Menschen liebten mehr die Finsterniß als das Licht, denn ihre Werke waren böse." Quesnel: „Nichts deckt mehr die Verderbtheit einer Zeit auf und läßt mehr den Zorn Gottes fürchten, als wenn man in ihr den Gegensatz gegen das Licht in demselben Maaße wachsen sieht, in dem Gott dasselbe reichlicher ausbreitet. — Die Liebe zu unserer Finsterniß ist immer verborgen hinter einer falschen Liebe des Lichtes und es ist die große Strafe Gottes über die Völker und über die Einzelnen hingegeben zu seyn diesem verderbten Sinne, welcher das Licht für die Finsterniß hält und die Finsterniß für das Licht. „Das ist das Gericht", es ist die Sünde und zugleich das Gericht, die Strafe. Denn was von der einen Seite Sünde, das ist von der andern Seite richterliche Handlung Gottes, durch welche er diejenigen, welche die Finsterniß lieben, der Finsterniß zuspricht, diejenigen, welche das Licht verschmähen, von dem Lichte ausschließt. Sie machen Gott keinen Strich durch die Rechnung, vielmehr vollziehen sich durch Vermittelung ihrer Sünde an ihnen die ewigen Gesetze seines Wesens. — Ueber Licht und Finsterniß, vgl. zu C. 1, 4. 5. Das Licht ist das Heil, wie es in der Person des Heilandes in die Welt gekommen, die Finsterniß die Heilslosigkeit der Sünde und des von ihr unzertrennlichen Uebels. — Die Menschen werden zunächst durch die Juden repräsentirt. Ἠγάπησαν

sieht hin auf die Erfahrungen, die Jesus bisher schon gemacht hatte, besonders in Jerusalem. Der Aorist erfordert aber nur, daß dem Anfange nach die Handlung schon vorhanden ist. Er steht nicht selten bei auf empirischen Beobachtungen gegründeten allgemeinen Wahrheiten, Buttmann Gr. S. 174. 5. — Lücke bemerkt: „Es heißt, die Menschen liebten die Finsterniß mehr als das Licht. Sie schlechthin zu lieben wäre teuflisch. So ist nach Johannes in jedem ein Funke, ein Bedürfniß des Lichtes." Aber diese Bemerkung ist gewiß nicht im Sinne des Heilandes. Allerdings wird zunächst nur ein mehr ausgesagt, aber im Hintergrunde steht der völlige Mangel an Liebe zu dem Lichte und der Haß desselben. Das μᾶλλον steht ebenso in C. 12, 43: „sie liebten die Ehre bei den Menschen mehr als die Ehre bei Gott", wo offenbar ist, daß sie die Ehre bei Gott gar nicht liebten. Wenn es in 1 Mos. 29, 30 heißt, Jakob habe Rahel mehr geliebt als Lea, so zeigt gleich der folgende Vers: „und der Herr sah, daß Lea verhaßt war", wie dies gemeint ist, vgl. 5 Mos. 21, 15. Wer wollte wohl aus Luc. 18, 14: κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἢ γὰρ ἐκεῖνος, schließen, daß der Pharisäer ebenfalls der Rechtfertigung theilhaftig geworden, nur aber im niederen Grade, oder aus 2 Tim. 3, 4: φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι, daß den Betreffenden Gottesliebe zuerkannt werde, aber nur ein niederer Grad derselben. — Der Grund der Verschmähung des Lichtes wird angegeben in den Worten: „denn ihre Werke waren böse." In gewissem Sinne sind aller Menschen Werke böse, so gewiß als das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von seiner Jugend an, und als alle Menschen nach der Erklärung des Heilandes böse sind, πονηροί, Matth. 7, 11. In diesem Sinne aber können die Worte hier nicht gemeint seyn, sie können sich hier nur auf die entschiedne und hartnäckige Bosheit beziehen. Die Schrift lehrt gleich nachdem sie über die Tiefe des Sündenfalls berichtet hat, in der das ganze menschliche Geschlecht verwickelt ist, daß trotz desselben noch immer ein Gegensatz stattfindet zwischen Ungerechten und Gerechten, solchen, die sich der angebornen Sünde unbedingt hingeben, wie Kain und sein Geschlecht, und solchen, welche im Anschlusse an Gott und

durch den Wandel mit ihm ihr widerstreben, wie Abel, Henoch 1 Mos. 5, 22. 24, die Söhne Gottes in 1 Mos. 6, 2, Noa, von dem es in 1 Mos. 6, 9 heißt: „Noa war ein Mann gerecht und unsträflich unter seinen Geschlechtern, mit Gott wandelte Noa.“ In demselben Sinne, in dem die bösen Werke hier stehen, kommen sie auch in 1 Joh. 3, 12 vor, wo die bösen Werke Kains den gerechten Werken Abels entgegengesetzt werden. Dieser Unterschied gab sich besonders zu erkennen auf dem Gebiete des Bundesvolkes, welches der Heiland hier zunächst im Auge hat. In der Heidenwelt trat er mehr zurück. Obgleich auch da noch Unterschiede vorkamen, so lag sie doch im Ganzen und Großen überhaupt ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς begraben, Col. 1, 21.

V. 20. „Denn jeder, der Schlechtes übet, hasset das Licht und kommt nicht an das Licht, auf daß seine Werke nicht gestraft werden.“ Der Schlechtes übet, Knapp: qui peccatis indulget, qui vitiis dat operam, Berleb. B.: „dessen Thun ist, alt faul Ding zu defendiren, und der nicht heraus will aus dem, das doch nicht werth ist, daß ein vernünftiger Mensch daran hänge.“ Das Licht steht hier nicht ausschließlich von dem persönlichen Lichte Christus, sondern von allem was geeignet ist den heillosen Zustand des natürlichen Menschen zu bessern, von Gott und seiner Offenbarung, der Kirche und dem Lehramte in derselben. Daß die Werke in ihrer wahren Beschaffenheit erscheinen, ist unerträglich dem, der entschlossen ist auf den Wegen der Sünde zu gehen. Von der Sünde unzertrennlich ist die Heuchelei und die Lüge, daß man das Böse gut nennt und das Gute böse, daß man die Finsterniß wandelt in Licht und das Licht in Finsterniß, das Bittere in süß, und das Süße in bitter, Jes. 5, 20. Solche Verkehrungen der Wahrheit sind die feste Burg der Sünde. Der Mensch kann es in ihr gar nicht aushalten, wenn sie sich in ihrer wahren Gestalt darstellt. Deshalb meidet er sorgfältig die näheren Berührungen mit der Wahrheit von oben und ihren Trägern. Deshalb haßt er die Wahrheit, wenn sie sich den Zugang zu ihm zu bahnen sucht, er weiß daß die Sünde nicht neben ihr bestehen kann, daß sein Zustand ein unerträglicher werden muß, wenn sie durch die Berührung mit dem Lichte ans Licht gezogen

wird, Ephes. 5, 13. Anton: „Indem nun ein Mensch den elenchum nicht will, so wird er ein Feind des Lichtes, μισεῖ τὸ φῶς. Das deutet an, daß doch das Licht ihm zusetzt, obgleich es ihn nicht eigentlich zwingt. Das Licht greift den Menschen an, der Mensch greift es wieder an und löschet es aus, wird ein Feind des Lichtes, ein Feind der Entdeckung, ein Feind des elenchi, da er erstlich wohl nicht gedacht hat, daß er sogar ein Feind sey. Aber wenns nun seyn soll ad rem gehen, so offenbaret sichs." Das ist das große Geheimniß der Feindschaft der Welt gegen den lebendigen Gott und sein alles aufdeckendes Wort, gegen Christum und seine Kirche. Alles kann der Mensch eher ertragen, als die Aufdeckung seiner wahren Beschaffenheit, deren Folge die ist, daß er sich selbst hassen und verachten muß, wenn er einmal entschlossen ist seinen Lüsten und Leidenschaften nicht zu entsagen.*)

V. 21. „Wer aber die Wahrheit thut, kommt zu dem Lichte, auf daß seine Werke offenbar werden, denn sie sind in Gott gethan." Die Wahrheit thun ist solches thun, was aus dem Princip der Wahrheit fließt, s. v. a. in Wahrheit handeln, Richt. 9, 16. 19. Die Wahrheit bildet den Gegensatz gegen Lüge, Schein und Heuchelei, womit der Böse umgeht. Gut handeln und Wahrheit thun gehen Hand und Hand, vgl. Neh. 9, 33: „du hast Wahrheit gethan und wir haben böse gehandelt." Hier wird die Gerechtigkeit nach der Seite des Wahrheitthuns bezeichnet, im Gegensatz gegen V. 20, wonach der Böse das Licht meidet, damit nicht die wahre Beschaffenheit seiner mit Lüge und Heuchelei überdeckten Werke ans Licht gezogen werde. Zu dem Wahrheit thun, gehört vor Allem, daß man seine Sünde erkennt und bekennt. In Ps. 32, 2 wird derjenige selig gepriesen, in dessen Geiste nach dieser Seite hin kein Trug ist, vgl. zu 1, 48. Doch wird man nicht mit Augustinus hierbei stehen bleiben dürfen. Der Ausdruck bezeichnet überhaupt das wahrhaftige sittliche Streben. In Gott, in der Gemeinschaft mit ihm, so daß er das wirkende Princip in den Handlungen ist. Die Voraussetzung des

*) Calvin: Non alia de causa repellunt Christi doctrinam, nisi quia latebras suas amant, quibus tegatur eorum foeditas.

Gethanseyns der Werke in Gott ist, daß man Gott kenne. Der Herr redet zu einem Mitgliede des Bundesvolkes, unter dem Gott mit seinem Geiste gegenwärtig ist. Bei einem von aufrichtigem sittlichen Streben erfüllten Mitgliede dieses Volkes kann viel Schwachheit seyn, viel Irrthum, aber die Grundrichtung des Gemüthes ist doch auf Gott gerichtet, und deshalb darf er in demüthiger Zuversicht dem Lichte sich nahen, das mit der Erscheinung Christi in früher nicht gekannter Helle leuchtete, und weiß, daß er von diesem nicht beschämt wird, sondern ein gutes Zeugniß empfängt. Von den Heiden gilt, was hier gesagt wird, nur insofern als sie in Zusammenhang mit Israel getreten waren — ein Beispiel haben wir hier an Cornelius, Apgsch. 10, 2. 4. 35 — oder als sie durch die näheren Berührungen mit der Kirche Christi zum Thun der Wahrheit erweckt und befähigt waren. Der φαῦλα πράσσων und der ποιῶν τὴν ἀλήθειαν bilden übrigens kein bloßes Nebeneinander. Es findet sich bei den Menschen oft, ja gewöhnlich die seltsamste Duplicität. Sie fühlen sich nach der einen Seite, sofern die Sünde in ihnen mächtig ist, abgestoßen, nach der andern, sofern sich ein edleres sittliches Streben in ihnen regt, angezogen. So wird es auch bei Nicodemus gewesen seyn. Er stand am Scheidewege. Er sollte die große Wahl thun zwischen den beiden entgegengesetzten Principien, welche sich in seinem Inneren stritten. Jesus hätte ihm schwerlich V. 19 und 20 vorgehalten, wenn es ihn gar nichts anging. Hier wird kein locus aus der Dogmatik abgehandelt, sondern alles hat persönliche Beziehung. Wenn blos V. 21 ihm gälte, warum kam er dann zu Jesu bei Nacht? Was später von Nicodemus vorkommt, zeigt, daß er sich bei der ihm hier gestellten Wahl dafür entschied zu dem Lichte zu kommen, und daß er dem bösen Principe, welches ihm zurief: Weit davon ist am besten, für immer den Abschied gab.

Der Abschnitt C. 3, 22—36

dient dem allgemeinen Zweck des Evangeliums zu zeigen, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, und zum Glauben an ihn und damit zum Besitze des Lebens in seinem Namen zu führen, C. 20, 31. Er theilt das herrliche Zeugniß mit, welches der Täufer zum Nachtheil seiner eignen Ehre und im Gegensatze gegen seine Jünger, welche meinten diese Ehre behaupten zu müssen, am Ende seiner Laufbahn ablegte. Dies Zeugniß hatte eine besondere Bedeutung, ein pretium affectionis grade für Johannes, der sich von seinem früheren Meister getrennt hatte, um sich Jesu anzuschließen. Diesem Anschluß wurde durch solches Zeugniß das letzte Siegel aufgedrückt.

V. 22. „Danach kam Jesus und seine Jünger in das Jüdische Land, und hielt sich dort mit ihnen auf und taufte." Unter dem Jüdischen Lande kann, da Jesus von Jerusalem kam, nur das übrige Land mit Ausschluß der Hauptstadt gemeint seyn. Die Beschränkung liegt aber nicht in dem Ausdrucke selbst, als könnte γῆ die Landschaft im Unterschiede von der Hauptstadt bedeuten, wie χώρα in C. 11, 55. Mrc. 1, 5, sondern sie wird nur durch den Zusammenhang gegeben, wodurch Jerusalem ausgeschlossen wird. Es konnte ebenso gut auch das bloße Ἰουδαίαν stehen. Zu vgl. ist der Gegensatz von Jerusalem und Juda in Esr. 2, 1. 7, 14. 2 Chron. 20, 18. Aehnlich ist der Gegensatz von Juda und (das übrige) Israel. So wie in diesem Israel nicht an sich die zehn Stämme bezeichnet, sondern nur in der Entgegensetzung gegen Juda, so ist auch „das Jüdische Land" an sich ganz Judäa, und die Beschränkung wird nur durch die vorhergehende Erwähnung des Aufenthaltes in Jerusalem gegeben. — Jesus war gesandt zu allen verlornen Schafen des Hauses Israel. So mußte er also das Evangelium vom Reiche in allen Theilen des Landes verkündigen. Gleich zu Anfang seines Berufes machte er eine Art von Rundreise durch dieselben. Die ersten Anfänge seiner Wirksamkeit geschahen zu Bethabara jenseits des Jordan, dann wandte er sich nach Galiläa, hierauf nach Jerusalem, wo seines

Bleibens nicht lange war, weil dort die gefährlichsten Elemente der Opposition waren, die nicht vor der Zeit aufgestachelt werden durften, hierauf in das Jüdische Land außer der Hauptstadt. Auf einen mehr als vorübergehenden Aufenthalt dort führt schon der Ausdruck, vgl. 11, 54. Nach der scheinbar zufälligen Notiz in C. 4, 35 dauerte er sogar eine ganze Anzahl von Monaten, nicht weniger als 7—8. Das wird uns von vornherein als wahrscheinlich sich darstellen. Judäa war der vornehmste Theil des Ganzen. Hätte Jesus sich gleich in den Winkel Galiläa zurückgezogen, so würde dies Verdacht gegen seine Wirksamkeit hervorgerufen haben. C. 4, 45 zeigt, daß auch die Erfolge in Galiläa durch das vorhergehende Auftreten in Judäa bedingt waren. — Es ist merkwürdig, daß Johannes aus diesem langen Zeitraum so wenig mittheilt, nichts als das Zeugniß des Täufers, das für ihn ein ganz besonderes Interesse hatte. Es erklärt sich dies nur daraus, daß er die ersten Evangelien und namentlich das seines Amtsgenossen Matthäus voraussetzt. Was in dem Jüdischen Lande geschah, trug im Wesentlichen denselben Character mit dem, was Jene aus Galiläa berichtet hatten. Schon das summarische θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει, was der Evangelist in Bezug auf die Wirksamkeit in Jerusalem ausspricht, C. 2, 23, vgl. 4, 45, bedarf der Ausfüllung aus den ersten Evangelien und weist auf diese zurück. In dieser Kürze bei Johannes liegt zugleich die Rechtfertigung des totalen Schweigens von dieser ganzen Wirksamkeit bei Matthäus und den beiden Apostelschülern, die sich ihm anschließen. Bei der Gleichartigkeit der Thatsachen konnte Matthäus seinen Zweck, zu beweisen, daß Jesus sey der Christ, erreichen, wenn er seinen Bericht über die Wirksamkeit Jesu erst da begann, als Jesus Galiläa zum Schauplatze seiner dauernden Wirksamkeit machte. Dazu lud ihn noch mehr als das Interesse, das er als Galiläer an Galiläa nahm, und der Umstand, daß er bei der früheren Wirksamkeit nicht wie Johannes aus eigner Augenzeugenschaft berichten konnte, das ein, daß grade die Galiläische Wirksamkeit des Heilandes in der Weissagung des A. T. so hervorgehoben wird, deren Erfüllung nachzuweisen seine Aufgabe war. Die betr. Stelle des Jesaias stellt Matthäus in

C. 4, 14—16 ausdrücklich an die Spitze und erklärt sich damit selbst über sein Motiv. Die beiden Apostelschüler, die das Motiv nicht theilten, hielten sich nicht für berufen eine zweite Bahn zu eröffnen. Es blieb das dem zweiten Apostel unter den Evangelisten überlassen. Matthäus berichtet zwischen der Taufe und dem Beginn der dauernden Galiläischen Wirksamkeit Jesu (die vorübergehende, deren Johannes gedenkt, übergeht er) nur über eine einzige Thatsache, die Versuchung, die wegen ihrer hohen Bedeutung und speciell wegen ihrer alttestamentlichen Beziehung nicht übergangen werden konnte. Daß diese Thatsache in die Zeit des Aufenthaltes in der Judäischen Landschaft fällt, haben wir schon gesehen und es wird sich durch das zu V. 23 zu Bemerkende noch bestimmter herausstellen. Den Incidenzpunct seiner Erzählung mit der des Matthäus hat Johannes bestimmt bezeichnet. C. 4, 1—3 weist zurück auf Matth. 4, 12. — Diese St. und die C. 4, 2 sind die einzigen in den Evangelien, welche des Taufens Jesu und seiner Jünger gedenken. Daraus erhellt jedenfalls so viel, daß während des Erdenlebens Jesu die Taufe nur noch eine untergeordnete Stellung einnahm. Möglich ist sogar, daß sie später ganz wieder aufgegeben wurde oder nur sporadisch vorkam. Sie hatte mehr weissagende als gewährende Bedeutung, wie Jesus während seines Erdenlebens überhaupt vorzubilden liebte, was in den zukünftigen Entwickelungen des Reiches Gottes geschehen sollte, was man an dem Beispiele der Todtenerweckungen sehen kann. Hatte ja auch die Einsetzung des zweiten Sacramentes, des Abendmahles, symbolische, weissagende Bedeutung, so daß das Wesen des Sacramentes mit ihr nicht sofort ins Leben trat. Das geboren werden aus Wasser und Geist, C. 3, 5, konnte damals nur noch sehr unvollkommen statt finden. Daß der Heilige Geist in seiner Eigenschaft als wiedergebährendes Princip erst nach der Verherrlichung Christi zu seinem wahrhaftigen Wesen und zu seiner vollen Energie gelangte, so daß er vorher gleichsam nicht existirte, wird in C. 7, 39 ausdrücklich gesagt. Aber auch das wahrhaftige Wasser war noch nicht vorhanden. Es floß nach C. 19, 34 erst mit dem Blute aus Jesu Seitenwunde. Das geistliche Wasser der Vergebung

der Sünden, welches in, mit und unter dem Wasser der Taufe gespendet wird, ruht auf der Thatsache der durch Christum vollbrachten Versöhnung. Jesus kam nach 1 Joh. 5, 6 mit Wasser und Blut, nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut, und das Blut ist die Grundlage des Wassers. Obgleich aber die Taufe, die Jesus damals ertheilen ließ, noch nicht die volle Bedeutung der späteren hatte, die Einsetzung der eigentlichen und wahrhaftigen Taufe erst von dem auferstandenen Christus ausging, Matth. 28, 19, so führt doch nichts darauf, daß die während des Erdenlebens Jesu Getauften später noch einmal getauft wurden. Vielmehr erhielt die bereits geschehene Wassertaufe später ihre geistliche Ergänzung, sie hatte die Bedeutung eines Unterpfandes der Besprengung mit dem wahrhaftigen Wasser und der sich daran anschließenden Ertheilung der Heiligen Geistes. Die Wiederholung war um so weniger statthaft, da die keimartigen Anfänge der Ertheilung der Vergebung und des Geistes schon mit der während des Erdenlebens Christi ertheilten Taufe verbunden waren. — Wird die Bedeutung der damaligen Taufe Christi richtig gefaßt, so beantwortet sich auch die Frage, warum Johannes nicht sofort aufhörte zu taufen, nachdem Jesus von ihm getauft worden, oder wenigstens nachdem Jesus mit seinen Jüngern taufend aufgetreten war. Die Taufe Johannis war nicht wesentlich verschieden von der Taufe der Jünger Christi. Die letztere theilte mit ihr den wesentlich weissagenden Character. Wenn Johannes sich als den bezeichnet, der mit Wasser tauft, Christum als den, der mit dem Heiligen Geiste tauft, C. 1, 33, vgl. Matth. 3, 11, so hat er nicht die Taufe im Auge, welche Jesus damals schon verwalten ließ, sondern vielmehr die Taufe, welche von ihm gestiftet werden sollte, nachdem er sich als das Lamm Gottes bewährt hatte, welches die Sünden der Welt auf sich nimmt. Schon die Zusammenstellung der Geistestaufe Jesu mit der Feuertaufe des Gerichtes, Matth. 3, 11 (den Commentar über das καὶ πυρί bildet V. 12, wodurch die Beziehung auf das Gericht klar erhärtet wird — das πυρὶ wird wiederaufgenommen in dem πυρὶ ἀσβέστῳ) und Luc. 3, 16 weist uns darauf hin, daß wir nicht an die Taufe zu denken haben, welche von Jesu während

seiner Erscheinung in Knechtsgestalt verwaltet wurde. Der Heiland spricht Apgsch. 1, 5 vor seiner Himmelfahrt zu den Jüngern: ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ, οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας. Hienach war die specifisch christliche Taufe, die Geistestaufe, damals noch zukünftig. Bis dahin gab es nur eine Wassertaufe. Wenn diese nach Johannes benannt wird, so liegt darin, daß die Taufe, welche die Apostel bis dahin verwaltet hatten, wesentlich den Character der Johanneischen trug. Für das Gegentheil könnte man sich auf das Factum der Wiedertaufe von Johannesjüngern in Apgsch. 19, 1 f. berufen, während dagegen nach dem Bemerkten die vor dem Versöhnungstode Christi von den Aposteln Getauften keiner Wiedertaufe unterworfen wurden. Aber jener Fall ist nur ein singulärer, er betrifft solche, welche die Johanneische Taufe überkommen hatten ohne ihre tiefere Bedeutung zu erkennen, vgl. Bengel z. d. St. Apollo wurde nicht wiedergetauft und ebenso auch nicht die Apostel. — An die Frage: warum fuhr Johannes fort zu taufen? die um so weniger berechtigt ist, da Johannes nicht selbst die Gränze seiner Wirksamkeit zu bestimmen, sondern ruhig zu warten hatte, bis sie von Gott gesetzt wurde, knüpft man die andere: „Warum tritt er nicht selbst in die Messianische Jüngerschaft Jesu ein, sondern bleibt draußen, so daß Jesus Matth. 11, 11 sagen muß, der Kleinste im Himmelreiche sey größer als er?" Diese Frage beruht auf falschen Voraussetzungen. Johannes tritt in die Jüngerschaft Jesu ein. Dies zeigt deutlich V. 29. Matth. 11, 11 besagt nicht das Gegentheil. Nicht von dem Kleinsten ist dort die Rede, sondern von dem verhältnißmäßig Kleinen, und der Grund, daß Johannes innerhalb des Reiches Gottes nur eine niedrige Stellung einnimmt, liegt nicht darin, daß er sich Christo nicht anschloß, sondern darin, daß erst nach seinem Heimgange die Erlösung gestiftet wurde, daß der Besitz der höchsten Gaben erst durch Christi Versöhnungstod bedingt war, vgl. Joh. 7, 39. Apgsch. 1, 4. 5. 8. — Wenn es hier heißt, Jesus habe getauft, so erhält dies seine nähere Bestimmung durch C. 4, 2. Danach taufte Christus nicht persönlich, sondern durch das Medium seiner Jünger. Die Frage, warum

Jesus nicht selber taufte, ist verschieden beantwortet worden. Die Berleb. B. sagt: „Christus hätte sich wohl nicht geschämt es selbst zu verrichten, er enthielt sich aber dessen, weil die Leute gern Vergleichungen und Ruhm daraus machen: der und der hat mich mit seiner Hand getauft! wie zu Corinth solche Factiones daraus entstanden, daß auch Paulo lieb war, daß er nicht viele getauft hatte." Wenn die damalige Taufe wesentlich vorbildende Bedeutung hatte, so lag es um so näher, daß sie im Auftrage Christi von demselben Lehramte verwaltet wurde, welches auch später die gegenbildliche Taufe verwalten sollte. Es ist aber von Bedeutung, daß die von den Aposteln verwaltete Taufe ohne Weiteres auf Christum zurückgeführt wird. „Es ist sehr dienlich — sagt Quesnel — sich diese Wahrheit bei der Spendung und bei dem Empfange der Sacramente zu vergegenwärtigen, damit man den Glauben und die Ehrfurcht hinzubringe, welche man schuldig ist."

V. 23. „Es war aber auch Johannes taufend zu Aenon nahe bei Saleim, denn es war viel Wassers daselbst, und sie kamen herzu und wurden getauft." Die Lage von Aenon und Saleim ist controvers. Den Dienst eines Prüfsteins für die verschiednen Annahmen liefern folgende Thatsachen. 1. Aenon ist in dem cisjordanensischen Lande zu suchen. Dies zeigt deutlich V. 26. 2. Aenon lag in Judäa. Denn in Judäa hielt sich Jesus auf, und daß Johannes in seiner Nähe taufte, zeigt die ganze Erzählung. Mit einem Judäer haben seine Jünger nach V. 25 zu thun. 3. Aenon mußte in einer wasserarmen Gegend liegen. Denn nur wenn dies war konnte die Wasserfülle zu Aenon für Johannes einen Grund abgeben, diesen Ort zu wählen. In der Nähe des Jordan oder des Sees von Genezareth wird das ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ unbegreiflich. Da konnten zehn andere Orte ebenso gut gewählt werden. Faßt man diese Merkmale ins Auge, so wird man sofort die gangbare Annahme aufgeben (v. Raumer Paläst. S. 159), wonach Aenon 8 m. passuum mittagwärts von Scythopolis in der Jordansau gelegen haben soll. Die Auctorität des Onomasticons reicht bei weitem nicht hin, solche verwirrende und unmögliche Annahme zu unterstützen.

Aenon hätte danach in Samaria gelegen, wo der Täufer nichts zu schaffen hatte, in der Nähe des Jordan, wo die Wasserfülle jede Bedeutung verlor. — Den Schlüssel für die Erklärung unserer St. gewährt Jos. 15, 32. Der Abschnitt V. 21—32 dort zählt die Städte im Südlande Judas auf. Es heißt in V. 21: „Und es waren die Städte nach dem Ende des Stammes der Söhne Juda's von der Gränze Edoms zu im Südlande." Den Schluß des Verzeichnisses dieser Städte nun bilden in V. 32 Silchim und Ajin und Rimmon. Daß diese Städte am Ende des Südlandes lagen, an der Gränze der Wüste, zeigt im Einklange mit ihrem Namen die Stelle Sach. 14, 10: „Wandeln wird sich alles Land wie die Ebene, von Geba nach Rimmon südlich von Jerusalem." Daß Geba an der Nordgränze von Judäa lag, erhellt daraus, daß in 2 Kön. 23, 8 die ganze Ausdehnung des Reiches Juda bezeichnet wird durch den Ausdruck: „von Geba bis Beersaba." Dem Beersaba dort entspricht bei Sacharja Rimmon als südlichster Punct. In jener Gegend ist auch Rimmon wieder aufgefunden worden. v. Raumer bemerkt in der 4. Ausg. unter Rimmon: „nach Velde, Mem. S. 344, jetzt Um er Rummamim, zwischen Eleutheropolis und Beersaba. In der Nähe Quellen." Die LXX geben nach dem Codex Alex. die drei Ortsnamen wieder durch Σελεεὶμ καὶ 'Αὶν καὶ Ρεμμών (cum καὶ 'Αὶν charact. minore, Holmes). Die beiden letzteren müssen von Haus aus eng verbunden und später zu einem Orte geworden seyn, worauf vielleicht auch die Schreibung in dem Cod. Alex. hinweisen soll. Schon in Jos. 19, 7, vgl. 1 Chron. 4, 32, fehlt die Copula, wodurch sie in 15, 32 von einander getrennt werden: Ajin = Rimmon; in Neh. 11, 29 hat die Verschmelzung sich vollendet, da kommt En Rimmon vor. Es scheint, daß unser Αἰνών noch einen weiteren Fortschritt darstellt, daß dieser Name aus En Rimmon zusammengezogen ist, vgl. über solche „rein zufällige und allmälig eintretende Verkürzung der Nomina propria" Ew. §. 275 S. 591. Das 'Αινών bietet das letzte Stadium dar. Wenn man so auf Jos. 15, 32 zurückgeht, so erhält das: „denn es war viel Wasser daselbst" plötzlich sein volles Licht. Das Südland war ein trocknes Land. Welche Bedeutung da die

Quellen hatten, zeigt Jos. 15, 19. Es erhellt dies auch schon daraus, daß die Ortschaften von dem Wasser benannt werden. Dies gilt nicht blos von Ajin, es gilt auch von שלחים. Der Name hängt offenbar zusammen mit Siloah, שִׁלֹחַ, emissio aquae, fons v. aquaeductus, Joh. 9, 7. In der Trockenheit, bemerkt Ritter, Erdk. 16, 1. 23. 28, bildet das Südland die Fortsetzung der Arabischen Wüste. — Wie kam der Täufer in diese Gegend? Man könnte darauf die Antwort geben, er habe die Aufgabe gehabt, das ganze Land zu durchziehen, denn er sey Bußprediger für das ganze Volk gewesen. Allein es liegt in Matth. 4, 12 eine Andeutung vor, welche uns veranlaßt bei dieser allgemeinen Antwort nicht stehen zu bleiben. Nach dieser St. wurde der Täufer überantwortet, παρεδόθη, er wurde seinem eigentlichen Feinde, als welcher in der Schrift überall Herodes erscheint, von Anderen ausgeliefert. Daß die Pharisäer die Ausliefernden waren, erkennen wir aus Joh. 4, 1. Johannes war hienach zur Zeit seiner Gefangennehmung in einem andern Gebiete als dem des Herodes. Die Auslieferung von dort setzt voraus, daß er schon früher etwas begangen hatte, wodurch er sich den Haß des Herodes zugezogen. Was dies war, erkennen wir aus Matth. 14, 4. Dem Johannes muß Zeit übrig geblieben seyn, dem Beispiele seines Vorgängers Elias zu folgen, von dem es in 1 Kön. 19, 3 heißt: „Und er sah und machte sich auf und ging seine Seele zu retten und kam nach Beersaba, welches in Juda." Gleich seinem Vorgänger zog er sich zurück an die Gränze der Arabischen Wüste, wahrscheinlich um unter Umständen gleich diesem in die Wüste selbst vorzudringen. Daß er von dort nicht wieder an den Schauplatz seiner früheren Wirksamkeit zurückkehrte, erhellt nicht nur aus dem παρεδόθη des Matthäus, sondern auch aus C. 10, 40, wonach Johannes zu Bethabara nicht nach seinem Aufenthalte zu Aenon, sondern nur vor demselben taufte. Wir erwarten auch nach der Erklärung des Täufers in V. 30 hier, und nach dem πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν der eignen Jünger in V. 26, daß er bald vom Schauplatze abtreten wird. Alles macht hier den Eindruck, daß wir am Vorabende der über ihn einbrechenden Catastrophe stehen. — Wahrscheinlich war der Täufer zuerst in jener

Gegend, und Jesus wurde durch seine Anwesenheit veranlaßt sich auch dorthin zu begeben, eben um dem Johannes nahe zu treten, ihm Veranlassung zu geben, daß er die Stimme des Bräutigams höre, V. 29, und Gelegenheit erhalte sein letztes Zeugniß für ihn abzulegen. — Wird die Lage von Aenon richtig bestimmt*), so fällt zugleich Licht auf den Schauplatz der Versuchung Christi, die, wie wir bereits früher nachgewiesen haben, in den in V. 22 bezeichneten Zeitraum fallen muß. Das Südland bildet die Gränze der großen Arabischen Wüste — v. Raumer sagt S. 176 unter Beersaba: „hier endet nach Robinson die südliche Wüste und Palästina beginnt" —, in welcher die Kinder Israel versucht wurden und Elias nach 1 Kön. 19, an welche überall zunächst zu denken ist, wo von „der Wüste" die Rede ist, und auf welche speciell das ἦν μετὰ τῶν θηρίων des Markus hinführt, besonders wenn 5 Mos. 8, 15 verglichen wird und Jes. 30, 6.

V. 24. „Denn Johannes war noch nicht in das Gefängniß geworfen." Diese Bemerkung hat zur Voraussetzung, daß eine Veranlassung vorliege sich die Sache anders zu denken. In unserm Evangelium nun ist eine solche nicht vorhanden. Ja es muß, blos auf dieses gesehen, die Bemerkung sehr auffallen. Wenn Johannes nach V. 23 zu Aenon taufte, so verstand es sich ja von selbst, daß er noch nicht ins Gefängniß geworfen war. Die Lösung des Räthsels gibt Matth. 4, 12. Danach konnte es scheinen, daß der Beginn der Wirksamkeit Jesu durch die Ueberantwortung Johannis bedingt werde. Die frühere Wirksamkeit Jesu hatte Matthäus ausgelassen. Darauf nun deutet Johannes hin, indem er nach dem Berichte über eine gleichzeitige Wirksamkeit Jesu und Johannis bemerkt, daß Johannes damals noch nicht ins Gefängniß geworfen war. Es wird damit gesagt, daß das in V. 22—36 Berichtete vor Matth. 4, 12 zu setzen ist. Von Bedeutung ist, daß Johannes nachher nicht über die Gefangennehmung des Täufers berichtet. Dies zeigt auch, daß er an das Evangelium Matthäi anknüpft. C. 4, 1—3 ergänzen sich mit

*) In dieser Bestimmung ist der Verf. mit Wieseler in der chronol. Synopse S. 247 f. unabhängig zusammengetroffen, die er erst eingesehen hat, nachdem Obiges schon niedergeschrieben war.

Matth. 4, 12 und werden erst durchsichtig, wenn diese Anknüpfung erkannt wird. — Von einer „Berichtigung der synoptischen Ueberlieferung“ kann nicht die Rede seyn. Auf eine frühere Wirksamkeit Jesu deutet im völligen Einklange mit Johannes das ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν in Matth. 4, 12 hin. Nur dann konnte Jesus sich veranlaßt finden, sich nach Galiläa zurückzuziehen, C. 2, 14, wenn ihm in Judäa in Folge seiner Wirksamkeit Feindschaft und Gefahr erwachsen war, der er aus dem Wege gehen wollte. Joh. 4, 1. 2 gibt zu dem ἀνεχώρησε nur den Commentar und die Ausführung. Das ἀπὸ τότε ἤρξατο in Matth. 4, 17 bezieht sich auf den Anfang der Wirksamkeit auf dem neuen Schauplatze, die Galiläische Thätigkeit, die auch nach Johannes erst damals begann. Denn die wenigen Tage, die Jesus früher nach seiner Taufe in Galiläa zugebracht hatte, können nicht in Betracht kommen. Von einer öffentlichen Predigt, von einem κηρύσσειν kommt bei jenem vorübergehenden Aufenthalte in Galiläa keine Spur vor. In Judäa entfaltete Jesus allerdings eine solche Thätigkeit, Joh. 2, 13 bis zu Ende von Cap. 3, aber Matthäus begnügt sich damit anzudeuten, daß er sie kennt. Er war damals noch nicht in der Genossenschaft Jesu, und die Galiläische Thätigkeit Jesu hatte für ihn wegen der an die Spitze gestellten Weissagung Jesaja's besonderes Interesse.

V. 25. „Es ward nun eine Erörterung von Seiten der Jünger Johannis mit einem Juden über die Reinigung.“ Das οὖν weist darauf hin, daß die Erörterung durch das Nebeneinander der beiden Taufen veranlaßt wurde. Es ist von Bedeutung, daß die Erörterung von den Jüngern Johannis ihren Ausgangspunct nahm. Sie stellen offenbar einen Juden (Ἰουδαίου ist die vorzugsweise beglaubigte Lesart, nicht Ἰουδαίων) zur Rede, welcher der Taufe Christi vor der ihres Meisters den Vorzug gab und entweder von ihr herkam oder zu ihr hinging, vgl. V. 26, wo der Satz ἴδε οὗτος βαπτίζει καὶ πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν offenbar das Allgemeine ist, was durch den besonderen Fall so eben zur Anschauung gekommen. „Wegen der Reinigung“ (2, 6), ob sie in der Taufe Christi zu suchen sey, V. 22, oder in der Taufe Johannis, V. 23.

V. 26. „Und sie kamen zu Johannes und sprachen zu ihm: Meister, der bei dir war jenseits des Jordans, von dem du gezeuget hast, siehe der tauft und alle kommen zu ihm.“ Es wird ihnen schwer, die Ehre des Meisters und damit die eigne aufzugeben. Doch ist ihre Opposition keine unbedingt befestigte. Sie tragen sie zu ihrem M e i s t e r hin, um sie sich benehmen zu lassen, suchen bei ihm Hülfe gegen ihren alten Menschen. Wenn er nur seiner Sache ganz gewiß ist, so wollen sie sich fügen. Wie er sich erklären würde, das konnte ihnen kaum zweifelhaft seyn. Können sie es doch nicht verschweigen, daß er selbst früher Jesu Zeugniß gegeben hat. Das: „Alle kommen zu ihm“, steht mit dem: „Und sein Zeugniß nimmt Niemand an“, in V. 32 weniger in Widerspruch, als dies wohl scheinen könnte. Πάντες sind, mit einer durch die Sache gegebenen Beschränkung, Alle, die überhaupt sich taufen lassen wollen. Gegen die große Masse der Indifferenten und Feindlichen bildeten diese nur eine verschwindende Minorität.

V. 27. „Antwortete Johannes und sprach: Es kann kein Mensch ihm etwas nehmen, wenn es ihm nicht vom Himmel gegeben ist.“ Es ist streitig, ob sich der Satz blos auf Christus bezieht, oder auf Johannes oder auf beide zugleich. Man wird aber bei Johannes stehen bleiben müssen. Denn es kann kaum zweifelhaft seyn, daß ἄνθρωπος mit Nachdruck steht, daß es die Begründung der Sentenz in sich enthält, daß es dem ἐκ τῆς γῆς in V. 31 correspondirt, zu dem es in um so näherer Beziehung steht, da der „Mensch von der Erde“ in der Grundst. Ps. 10, 18 vorkommt. Zur Erläuterung des ἄνθρωπος und der darin liegenden Hinweisung auf die Niedrigkeit der Stellung, die zufrieden seyn muß mit jedem ihr von oben beschiedenen Loose, dient auch Kohel. 6, 10: „Was er ist, längst ward genannt sein Name, und bekannt ist, daß er M e n s c h ist, und nicht kann er rechten mit dem, der mächtiger ist, denn er.“ Auch das: gegeben werden vom Himmel, paßt besser auf Johannes als auf Jesum, der nach dem Folgenden von oben kommt, Gottes Sohn und Repräsentant ist auf Erden, und was er hat als Ausfluß seiner ganzen Persönlichkeit hat, nicht als eine bloße Gabe. Man wird also an=

nehmen müssen, daß wir in V. 28 die Anwendung des allgemeinen Satzes hier haben, s. v. a.: weil ich ein bloßer Mensch bin, kann ich u. s. w. Man darf nicht einwenden, die eifersüchtige Frage der Jünger habe lediglich eine Apologie Jesu aus dem Munde des Täufers vorbereitet. Die Rede der Jünger war indirekt eine Aufforderung an den Täufer seine Würde gegen Jesum aufrecht zu erhalten, sich ein selbstständiges Gebiet neben dem Christi abzugrenzen. Δύναται ist nicht die bloße moralische Möglichkeit, sondern λαμβάνειν bezeichnet, dem Gegebenwerden correspondirend, das wirkliche Empfangen. Ein Mensch kann wohl viele Prätensionen machen, aber er erhält in der That nur dasjenige, was ihm von oben gegeben ist, und nach Anderem zu trachten ist ein freventliches und verderbliches Unterfangen.

V. 28. „Ihr selbst bezeuget mir, daß ich sagte: Ich bin nicht Christus, sondern daß ich gesandt bin vor jenem." Wie in 1, 6. 33 wird auch hier angespielt auf Mal. 3, 1, vgl. Matth. 11, 10. Was in der Grundst. von dem Herrn gesagt wird, bezieht der Täufer auf Christum, im Einklange mit der Grundst. selbst, in welcher derselbe, der zuerst Adonai genannt worden, nachher der Engel des Bundes genannt wird: „Siehe ich sende meinen Boten und er bahnet Weg vor mir, und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Bundesengel, den ihr begehret, siehe er kommt, spricht Jehova Zebaoth." Hienach wird Gott der Herr in der Person seines himmlischen Boten erscheinen. Das erhielt seine Erfüllung in der Erscheinung Christi, in dem der Engel des Herrn, der λόγος Fleisch wurde. In Bezug auf ἐκείνου gilt die Bemerkung von Buttmann, über den Gebr. des Pron. ἐκεῖνος im 4. Ev., St. und Crit. 1860 S. 510: „Nicht immer aber ist es der Fall, daß die beiden demonstrativischen Pronomina zu einem solchen Gegensatze in einem Satze vereinigt sind, sondern es kommt vor, daß ἐκεῖνος allein steht. Dann ist es nothwendig, daß irgend ein anderer Begriff, sey es sonst ein Pronomen oder das im Verbo liegende Subject oder der Redende selbst, gleichsam die Stelle des οὗτος vertritt, wozu jenes ἐκεῖνος eben nur das Andere bezeichnet." So ist hier οὗτος unter ἐγώ verborgen.

V. 29. „Wer die Braut hat, ist der Bräutigam, der Freund aber des Bräutigams, welcher stehet und auf ihn höret, freuet sich wegen der Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude nun ist vollendet." Das ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ weist die gangbare Vorstellung zurück, daß Johannes die nähere Beziehung zu Christo gemieden habe, zeigt, daß er, wie sich das von selbst versteht, nach seiner Erklärung: „siehe da das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt auf sich nimmt", begierig die Kunde von Christi Worten und Thaten aufnahm. Es scheint freilich, daß er, um seine abgesonderte Stellung als Vorläufer zu wahren, in keinen näheren persönlichen Verkehr mit Christo trat. Aber er unterhielt die Gemeinschaft mit ihm durch Mittelspersonen, und da werden wir vor Allem an den Apostel Johannes denken müssen, der durch ihn selbst zu Christo hingewiesen war, von dem es sich aber ganz von selbst versteht, daß er das Verhältniß zu seinem früheren Meister nicht abbrach, daß er die Nähe des Schauplatzes der beiderseitigen Wirksamkeit dazu benutzte, aus der Fülle desjenigen, was er von dem neuen Meister gewonnen hatte, dem alten mitzutheilen. Hand in Hand mit dem ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ geht die Thatsache, daß diese Rede des Täufers unverkennbare Berührungen enthält mit dem Gespräche Christi mit Nicodemus, welche sehr unrichtig aus einer Einmischung der Subjectivität des Evangelisten, daraus erklärt worden ist, daß er dem Täufer seine eignen Gedanken und Worte geliehen habe. Man vgl. mit dem: ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε in V. 11, hier V. 32, mit dem ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς in V. 13 das ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος in V. 31, mit V. 36: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον den 15. V.: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, und mit dem zweiten Theile desselben Verses den 18. V. Wir haben in dem ἀκούων αὐτοῦ des Täufers eine ausdrückliche Erklärung darüber, wie diese Uebereinstimmung zu erklären ist. Wenn man annimmt, daß der Evangelist dem Täufer seine eignen Worte geliehen habe, so erklärt sich nicht, daß die Berührungen fast alle grade auf das Gespräch mit Nicodemus gehen, von dem das Gemüth des Apostels

damals grade besonders erfüllt seyn mußte. Die Schüler des Täufers zerfielen in eine doppelte Classe. Es war göttliche Fügung, daß sein Herz durch den Verkehr mit dem besseren Theil vorbereitet war, als die Versuchung an ihn herantrat. Das stehen bezeichnet die Passivität des Freundes, der nichts zu thun hat, als zu hören und sich zu freuen. — Zu dem χαρᾷ χαίρει ist das שׂוֹשׂ אָשִׂישׂ in Jes. 61, 10 zu vergleichen. Der vorausgeschickte Infinitiv hebt im Hebr. den Verbalbegriff hervor, Ew. § 312. Die LXX schon geben ihn gewöhnlich durch den Dativ des vom Verbo abgeleiteten Abstractums wieder. Die Freude wird durch das χαρᾷ χαίρει als die einzige Empfindung des Täufers bezeichnet, im Gegensatze gegen andere, die ihm von seinen Jüngern angemuthet wurden, Freude und nur Freude. Die Freude wird vollendet, wenn sie zu ihrem Gipfelpuncte gelangt, 15, 11. 16, 24. 1 Joh. 1, 4. 2 Joh. 12. Es findet nicht ein Nebeneinander von Bild und Sache statt, so daß in den Worten: αὕτη οὖν u. s. w. die Anwendung gegeben würde, sondern die Braut ist von vornherein Zion, der Bräutigam Christus, der Freund des Bräutigams Johannes. Es heißt nicht: solche Freude oder eine gleiche Freude ist jetzt mir zu Theil geworden, sondern es heißt: diese meine Freude ist jetzt vollendet. Danach also muß schon im Vorigen Johannes derjenige seyn, der sich freut wegen der Stimme des Bräutigams. Die Worte von ὁ ἔχων — νυμφίου legen das Verhältniß im Allgemeinen dar, die Worte αὕτη u. s. w. besagen, daß es, was die Stellung des Johannes zu Christo betrifft, eben jetzt zu seiner vollen Realität gelangt sey, und führen darauf, daß seine Erkenntniß von Christo unmittelbar vorher einen Zuwachs erhalten hatte, nämlich eben durch die Mittheilung des Apostels Johannes und was er sonst in Folge der nahen Berührung der beiderseitigen Wirkungskreise von Christo erfahren hatte. *) — Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß dieser Ausspruch des Johannes auf dem geistlich gedeuteten

*) Lampe: Sicut Simeon rogabat dimitti in pace, quia oculi ejus viderant salutem Domini, Luc. 2, 29, ita nihil in terris desiderabat Johannes, ex quo vocem ipsam Angeli foederis annunciantem pacem et salutem audiverat.

Hohenliede ruht. Das Hohelied, welches Josephus ohne Weiteres zu den prophetischen Schriften rechnet, ist nebst dem von ihm abhängigen Ps. 45 (vgl. m. Comm. S. 250 f.) das einzige Stück des A. T., in dem das Verhältniß Christi zur Gemeinde unter dem Bilde des Verhältnisses des Bräutigams zur Braut dargestellt wird: die Braut, כלה in Hhl. 4, 8. 9. 10. 11. 12. 5, 1. Auf das Hohelied führt speciell die Erwähnung der Stimme des Bräutigams, vgl. Hhl. 2, 8: „die Stimme meines Geliebten" — was die Stimme des Bräutigams sagt, darüber berichtet V. 10—14, nachdem dazwischen seine Erscheinung näher beschrieben worden —, ferner C. 5, 2: „Da ist die Stimme meines Geliebten, der anklopft: öffne mir meine Freundin." Nach diesen Grundst. ist die Stimme des Bräutigams als an die Braut gerichtet zu denken. Auf Jerem. 7, 34. 16, 9. 25, 10. 33, 11 darf die Stimme des Bräutigams hier nicht zurückgeführt werden. Denn da gehört die Stimme des Bräutigams und der Braut unzertrennlich zusammen, beide zusammen bezeichnen die hochzeitliche Freude. Aus dem Hohenliede, C. 5, 1 ist auch der Freund des Bräutigams. In C. 5, 1 richtet der Bräutigam die Anrede an die Freunde, רעים. Sie werden eingeladen an dem Liebesverkehr zwischen dem Bräutigam und der Braut theilzunehmen. Das ist eine weit reellere Beziehung, wie die auf den Jüdischen Schoseben. Der Schoseben hatte andere Dinge zu thun als zu stehen und auf des Bräutigams Stimme zu hören. In C. 5, 1. 2 des Hohenliedes, derselben Stelle, auf der auch Apoc. 3, 20 ruht, haben wir Alles beisammen, die Braut, die Stimme des Bräutigams und den Freund. Nur die größte Befangenheit wird nach dieser Ausführung die Beziehung auf das Hohelied läugnen können, in der Matth. 9, 15. 25, 1 f. Apoc. 21, 2. 9. 22, 17 mit unserer St. Hand in Hand gehen.

V. 30. „Jener muß wachsen, ich aber abnehmen." Je mehr die Glorie Christi offenbar wurde, desto mehr auch die Niedrigkeit Johannis. Das war ihm aber nicht wie seinen Jüngern (Berleb. B.: „Das geringer werden drückte sie. Sie dachten es möchte sie mit treffen. Solche Höhen stecken uns im Kopfe") ein Schmerz, es war ihm eine Freude. Denn seines Heilandes

Ehre galt ihm höher als die seinige. Zu dem Ausdrucke kann 2 Sam. 3, 1 verglichen werden: „Und das Haus Davids ward immer stärker und das Haus Sauls ward immer geringer.“ Das muß beruht auf dem göttlichen Rathschluß, wie er in den Weissagungen des A. T. offenbart worden, vgl. zu C. 3, 14. Der Täufer hat besonders Jes. 52, 13 vor Augen: „Siehe mein Knecht — wird erhöht seyn und erhaben und sehr hoch.“

V. 31. 32. „Der von oben kommt, ist über Alle. Wer von der Erde ist, ist von der Erde und redet von der Erde; wer vom Himmel kommt, ist über Alle, und was er gesehen und gehört hat, das bezeuget er; und sein Zeugniß nimmt Niemand an.“ Das ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος bezeichnet nicht eine von oben erhaltene Mission — die hatte auch der Täufer — sondern den Besitz der göttlichen Natur, vgl. das ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, V. 13, das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, 1, 14, und das ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ in 1 Cor. 15, 47. Zu dem: was von der Erde ist, Berleb. B.: „und nicht vom Himmel, sondern ein natürliches Adamskind wie ich.“ Mit Unrecht ist bemerkt worden: „ἐκ τῆς γῆς bezeichnet das erste Mal den Ursprung, die Herkunft, das zweite und dritte Mal bestimmt es die Art und Weise des Seyns und der Rede.“ Das ἐκ τῆς γῆς ἐστι bezeichnet vielmehr die Unveränderlichkeit des Seyns: der ist und bleibt von der Erde, ohne daß er selbst oder der Wunsch seiner Anhänger etwas daran ändern kann. Ganz entsprechend ist das ὁ ἔχων τὴν νυμφὴν νυμφίος ἐστί, der ist und bleibt der Bräutigam. Dann Jes. 7, 8. 9: „Das Haupt Arams ist Damascus und das Haupt von Damascus Rezin. Und das Haupt Ephraims ist Samaria und das Haupt Samarias der Sohn Remaljas“, ist und bleibt. Es findet dort ein Gegensatz statt gegen V. 5. 6, wo der König von Aram und Ephraim den Vorsatz ausgesprochen hatten, ihre Herrschaft über Juda auszudehnen. Das Denken der Menschen erhebt sich vergeblich gegen das vom Herrn geordnete Seyn. Das ἐκ τῆς γῆς ist aus Ps. 10, 18: „nicht wird fürder dir trotzen der Mensch (vgl. hier V. 27) von der Erde“, wozu in meinem Commentar bemerkt wurde: „אנוש hat den Nebenbegriff der Hinfälligkeit und Schwäche. Diese wird noch stärker bezeichnet

durch den Zusatz: von der Erde, s. v. a. der von der Erde stammt, ihr angehört, der Mensch von der Erde, im Gegensatze gegen Gott vom Himmel." — Den Gegensatz gegen das ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί bildet zunächst das: ὁ ὤν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστι. Das daran sich als Folgerung anschließende καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ ruft einen andern Gegensatz hervor, in dem das ἐπάνω πάντων ἐστί durch das Folgende seine nähere Bestimmung erhält: ist insofern über Alle, als er bezeuget was er gehört und gesehen hat. — Auch der Täufer redete nicht blos von der Erde, er hatte höhere Inspirationen, aber das war nur ein theilweises, fragmentarisches Erkennen und Weissagen 1 Cor. 13, 9, und trotz dieser Lichtblicke blieb er im Ganzen in seinen Reden an die Erde gebunden. Daß er in der Hauptsache dieser mit seinem Seyn und Reden angehörte, darin liegt die Erklärung für die Thatsache seines späteren momentanen Irrewerdens an Christo, Matth. 11. Auch Johannes bezeugte in gewissem Sinne, was er gesehen und gehört hatte; seine Zeugnisse von Christo hatte ihm nicht Fleisch und Blut geoffenbart, sondern der Vater im Himmel, aber im höchsten und vollsten Sinne ist nur Einer, der bezeuget was er gehört und gesehen hat, nur Einer, bei dem dies Bezeugen ein Quell ist, dessen Wasser nicht lügen; nur der Eingeborne Sohn, der in dem Schooße des Vaters ist, vgl. zu C. 1, 18. Die Theilnahme an der Gottheit, das Kommen vom Himmel, ist die nothwendige Grundlage solches wahrhaftigen Sehens und Hörens und Zeugens. Außer dem Zusammenhange mit ihm sind alle menschlichen Zeugen blind und taub, auch wenn sie hier und da einen Schimmer sehen und ein Wort vernehmen. — Einen wunderbaren und schmerzlichen Gegensatz gegen das Vorherg. bilden die Worte: „Und sein Zeugniß nimmt Niemand an." Das einzige wahrhaftige Zeugniß, und Niemand, der es annimmt! Alle Menschen vom ersten bis zum letzten sollten sich dazu drängen. Im Blicke hierauf verschwindet die kleine Zahl, die es wirklich annimmt. Es findet ein Gegensatz statt gegen das: καὶ πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν der Jünger des Täufers. Was den Schülern zuviel dünkt, ist in Wahrheit ein unbegreifliches Zuwenig, welches seine Erklärung einzig und allein in der Thatsache findet, daß das

Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von seiner Jugend an. Die Worte haben aber eine noch persönlichere Beziehung auf die Jünger. Berleb. B.: „Das sieht man auch an Euch. Denn ihr gehört doch noch zu den Besseren in Vergleichung mit Anderen, denkt aber doch, wie ihr euch habt einnehmen lassen.“ — Mehrere, denen leider Bengel vorangegangen ist, haben angenommen, daß von V. 31 an der Evangelist die Rede fortsetze. Andere haben gemeint, daß sich mit der Rede des Täufers auf eine nicht mehr genau zu unterscheidende Weise die theils erklärende, theils erweiternde Reflexion des Evangelisten vermische. Der Grund aber, auf den sie diese Hypothesen stützen, ist schon durch das zu V. 29 Bemerkte beseitigt worden. Positiv spricht dagegen, außer der Auctorität des Apostels, der Alles auf den Täufer zurückführt und der ihn in V. 32. 34. 35 im Präsens sprechen läßt, daß die Rede, womit der Täufer vom Schauplatze abtritt und sein Zeugniß vollendet, ohne den so nothwendigen practischen Schluß, ohne ein Eindringen in das Gewissen seiner Jünger einen unbefriedigenden Eindruck macht, nicht minder, wie die Rede Christi an Nicodemus ein Torso wird, wenn man von V. 16 an den Evangelisten das Wort ergreifen läßt. Erkennt man, daß der Täufer bei seinem Schüler in die Schule gegangen ist, so fällt jeder Grund zu solchen unhaltbaren Annahmen weg.

V. 33. „Wer sein Zeugniß annimmt, versiegelt es, daß Gott wahrhaftig ist.“ Was der Täufer hier sagt, ist nicht so ins Allgemeine hingesprochen, sondern Alles wendet sich hier, wie in dem Schlusse des Gespräches mit Nicodemus, das hier überall durchklingt, an das Herz, ermahnt die Jünger, daß sie ablassen sollen von der verkehrten Stellung, die sie zu Christo eingenommen haben. Berleb. B.: „Da er gleichsam sagen will: es ist noch herumzulenken. Wer es noch annimmt.“ Man besiegelt etwas im gewöhnlichen Leben zu doppeltem Zwecke, entweder um es unzugänglich zu machen und unter Siegel zu legen, Matth. 27, 66, oder um es zu bestätigen. Und so findet sich in der heiligen Schrift ein doppelter bildlicher und symbolischer Gebrauch der Versiegelung. Auf der letzteren Anwendung des Siegels, die hier allein in Betracht kommen kann, ruhen z. B. die Stellen 6, 27. Apoc. 7, 2.

Röm. 4, 11. 1 Cor. 9, 2. 2 Cor. 1, 22. Eph. 1, 13. — Inwiefern, wer das Zeugniß Christi annimmt, bestätigt, daß Gott wahrhaftig ist, wird im Folgenden gesagt: weil Gott in Christo offenbar geworden ist und durch ihn redet. Bengel richtig: cujus verbum est Messiae verbum, 12, 44. 45. Wer Christum, macht hienach Gott zum Lügner, 1 Joh. 5, 10, der durch ihn redet. Vor solcher großen Sünde mögen sich die Jünger in Acht nehmen. Gegen den Zusammenhang mit V. 34 Olshausen: „Daß Gott wahrhaftig ist, alle seine Verheißungen erfüllt, alle Sehnsucht stillt."

V. 34. „Denn welchen Gott gesandt hat, der redet die Worte Gottes. Denn Gott gibt den Geist nicht nach dem Maaße." Ἀπέστειλεν ist betont zu denken. Es bezieht sich auf die alttestamentlichen Stellen von dem מלאך יהוה. Die Worte: „Denn welchen — Gottes" bieten nicht einen allgemeinen Satz dar — denn so aufgefaßt würden sie nicht geeignet seyn das Gebiet Christi gegen das des Täufers abzugränzen, der ja auch von Gott gesandt war — sondern es ist s. v. a.: dieser, den Gott gesandt hat, vgl. V. 17. Wird dies erkannt, so erhält man die Berechtigung, die Worte: οὐ γὰρ ἐκ μέτρου κ. τ. λ. ebenfalls auf den vorliegenden Fall zu beziehen, ohne daß an eine Auslassung des Pronomens zu denken wäre. — Johannes beweist, daß Christus die Worte Gottes redet, sein Offenbarer ist, aus der Thatsache, von der er persönlich durch die Erscheinung bei der Taufe vergewissert worden: er hatte gesehen, daß bei der Taufe der Geist auf Christum herabkam und auf ihm blieb, 1, 33. Wie er aus dieser Thatsache in C. 1, 34 den Schluß zieht, daß Christus der Sohn Gottes ist, so hier, daß er die Worte Gottes redet. Er bezieht sich aber auf jene Thatsache nicht als auf eine solche der Vergangenheit. Er redet vielmehr auf Grund derselben von einem fortgehenden Verhältniß: denn Gott gibt in dem vorliegenden Fall. Ἐκ μέτρου, so daß das Maaß dabei den Ausgangspunct bildet, in Betracht kommt. Alle Anderen empfangen den Geist nur nach dem Maaße, Röm. 12, 3 f.*) Wer den Geist nicht

*) Augustinus: Aliud habet iste, aliud ille: et quod habet ille, non

nach dem Maaße empfängt, der ist eben damit über die creatürliche Stufe emporgehoben. Den Geist ohne Maaß zu haben, ist göttliche Prärogative.

V. 35. „Der Vater liebt den Sohn und hat Alles in seine Hand gegeben.“ Augustinus: „Der Vater liebt den Sohn, aber wie der Vater den Sohn liebt, nicht wie der Herr den Knecht, wie den Eingebornen nicht wie den Eingekindeten. Daher hat er Alles in seine Hand gegeben. Was heißt Alles? Daß der Sohn so groß ist, wie der Vater.“ Zu dem: der Vater liebt den Sohn, Berleb. B.: „Wie ich aus der Stimme am Jordan genugsam abgenommen“ — Matth. 3, 17: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός. Die Liebe des Vaters zum Sohne hat zur unmittelbaren Folge das: küsset den Sohn, Ps. 2, und das: „o weh dem Volk das dich veracht.“ Wie mußten sich Angesichts dessen die Jünger Johannis schämen, daß an die Stelle der Liebe zu Christo andere Affecte getreten waren. — Daß das Alles im strengsten Sinne zu nehmen ist, zeigen die Parallelst. C. 13, 3. Matth. 11, 27. 28, 18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, 1 Cor. 15, 27. Apoc. 1, 18, zeigt auch V. 36, wo Christo als unter dem „Alles“ begriffen namentlich die Entscheidung über Seligkeit und Verdammniß beigelegt wird, die höchste aller Vollmachten. Eine Beschränkung ist um so weniger zulässig, da der Satz im unbeschränkten Sinne ein unmittelbarer Ausfluß der Sohnschaft Gottes ist, des Kommens Jesu von oben, V. 31, aus dem Himmel, ebendas., seiner Theilnahme an der Gottheit. Für die Jünger Johannis war dies: er hat Alles in seine Hand gegeben, ein nachdrückliches Notabene. Wie schrecklich ist es, sich mit dem in Opposition zu setzen, der Alles in seiner Hand hat, alles Gute, zuletzt das ewige Leben, uns entziehen, alles Böse, zuletzt den „bleibenden Zorn“ über uns bringen kann! Wie muß der ein Feind seines eignen Heiles seyn, der es nicht zum höchsten Lebensziele macht, mit diesem in Gemeinschaft zu treten, in Gemeinschaft zu bleiben!

---

habet iste. Mensura est, divisio quaedam donorum est. Ergo hominibus ad mensuram datur, et concordia ibi unum corpus facit.

V. 36. „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben, wer aber dem Sohne nicht gehorcht, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm." Das war das Wort, mit dem der Täufer seine Jünger entließ. Wir dürfen hoffen, daß der Erfolg derselbe war, wie bei Nicodemus. Wie dieser, so schweigen auch sie und legen die Hand auf den Mund: „einmal habe ich geredet, und nicht will ichs ferner thun." — Der Gegensatz gegen den Glauben ist der Unglaube. Dieser wird aber nach der Seite des strafbaren Ungehorsams bezeichnet, vgl. Apgsch. 14, 2. Röm. 11, 30. Der Sohn Gottes kann als solcher nicht anders als den Glauben fordern, und wehe dem, der solcher Forderung nicht gehorsam ist. — Der Zorn Gottes bleibt über ihm: das fließt unmittelbar aus dem Satze: der Vater liebt den Sohn. Die Liebe des Vaters zu dem Sohne muß sich als unauslöschlicher Zorn gestalten gegen die, welche den Sohn verschmähen. Unrichtig erklärt die Berleb. B. mit vielen anderen Ausll.: „Der Zorn Gottes bleibet über ihm, da er von Natur schon über ihm ist: er braucht keines neuen Gerichtes, das alte ist genug, in welches er in und mit Adam gefallen und daher von Natur unter dem Zorne ist." Der Gedanke ist nicht, daß der Zorn, der schon vorher auf ihm geruht hat, bleibt, sondern daß der Zorn, den er sich durch den Ungehorsam gegen den Sohn zuzieht, bleibenden Character trägt. Man darf deshalb nicht etwa das Fut. lesen, μενεῖ. Das vorhergehende ὄψεται reicht völlig hin zur Bestimmung der Zeitsphäre. Der bleibende Zorn hier entspricht offenbar dem ewigen Leben. Er ist das unauslöschliche Feuer in Matth. 3, 12. Der Zorn und das ihm entsprechende Feuer gehört bei dem Täufer in Matth. 3, 1—12 der Zukunft, dem Tage des Gerichtes an, vgl. bes. V. 7 (1 Thess. 1, 10). Schon in der Grundst. Ps. 2, 12: „küsset den Sohn damit er nicht zürne", erwächst der Zorn erst aus dem Verhältnisse zu dem Sohne. Dem bleibenden Zorne hier entspricht ἡ ὀργὴ εἰς τέλος in 1 Thess. 2, 16. Die Schilderung eines solchen bleibenden Zornes haben wir in Jes. 34, 10: „Tag und Nacht wird es (das Feuer) nicht verlöschen, ewig wird sein Rauch aufsteigen, von Geschlecht zu Geschlecht wird das Land wüste seyn."

Den Gegensatz gegen den Zorn, der, nachdem er einmal eingetreten ist, **bleibt**, bildet der vorübergehende Zorn in Weish. Sal. 16, 5, wo es in Bezug auf das Strafgericht der Schlangen in der Wüste heißt: οὐ μέχρι τέλους ἔμεινεν ἡ ὀργή σου, vgl. auch dort C. 18, 20, wo in Bezug auf das Strafgericht, dem durch Pinchas gesteuert wurde, gesagt wird: ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πολὺ ἔμεινεν ἡ ὀργή. Gegen das ὄψεται und gegen die Parallelst. bemerkt de Wette: „Es ist nicht eine zukünftige, sondern eine schon unmittelbar mit dem Unglauben beginnende Strafe und zwar ohne Zweifel eine innere, der Zwiespalt des Gemüthes, der Unfriede mit Gott." Olshausen meinte, das absolute Bleiben werde nur bedingungsweise ausgesprochen, falls der Ungehorsam nicht aufhöre. Aber es liegt nicht im Sinne der Schrift, daß der Mensch in diesem Ungehorsam nach Belieben beharren und dann ihm plötzlich ein Ende machen könne. Es kommt ein entscheidender Punct, wo der Mensch dem Ungehorsam definitiv verfallen ist. Das zeigt die Lehre der Schrift von der Sünde gegen den heiligen Geist. Da dieser Punct mit jedem Momente eintreten kann, so ist der Mensch in jedem Augenblicke von der Gefahr bedroht, dem bleibenden Zorne Gottes zu verfallen.

C. 4, 1—42.

Das Gespräch Christi mit der Samariterin.

V. 1. „Da nun der Herr erkannte, daß die Pharisäer gehört hatten, daß Jesus mehr Jünger machte und taufte als Johannes. V. 2. Obgleich Jesus selbst nicht taufte, sondern seine Jünger. V. 3. Verließ er Judäa und zog wieder nach Galiläa." Οὖν in V. 1 knüpft an die vorhergehende Erzählung an, welche sich um die Thatsache bewegte, daß Jesus bei seinem Aufenthalte in dem Judäischen Lande größeren Zulauf hatte, als Johannes, vgl. V. 26. — Das Hören der Pharisäer ist nur dann geeignet, die darauf ruhende Handlung Jesu zu motiviren, wenn wir die Neigung zu gefährlichen, das Leben bedrohenden Verfolgungen

als unmittelbar damit verbunden denken. Auf solche Neigung führt auch die Parallelst. C. 7, 1: καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς μετὰ ταῦτα ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ· οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι. Wenn Jesus, so wie er hört, daß es den Pharisäern zu Ohren gekommen, er mache und taufe mehr Jünger als Johannes, sofort daraus diese Neigung erschließt, so können wir nicht zweifeln, daß Johannes vorher schon das Opfer ihrer Verfolgung geworden war. Denn wenn sie nicht auf diese Weise ihre Gemüthsart kundgegeben hatten, so fehlte es für den Schluß Jesu an einer sicheren Basis. — Wenn gesagt wird, Jesus habe, von den Pharisäern bedroht, Judäa verlassen und sey nach Galiläa gezogen, so wird vorausgesetzt, daß in Galiläa die Pharisäer geringeren Einfluß hatten als in Judäa. Dies erklärt sich nicht aus der größeren Nähe der Hauptstadt — Jesus hielt sich ja in bedeutender Entfernung von derselben in dem äußersten südlichen Winkel des Landes auf — sondern vielmehr daraus, daß die Römische Herrschaft, mit der Entrichtung der Steuern zufrieden, dem Pharisäischen Treiben freieren Spielraum gewährte, während dagegen Herodes die Opposition gegen den Pharisäismus als Familientradition geerbt hatte, auch als eingeborner Fürst dies ganze Treiben näher kannte. Das Motiv, aus dem die Verfolgung des Täufers durch Herodes hervorgegangen, war ein rein persönliches. Er hatte ihn frei gewähren lassen, bis er seine Sünde gestraft hatte, und sich wahrscheinlich über seinen Kampf gegen den Pharisäismus gefreut. Dagegen der Pharisäische Gegensatz gegen den Täufer war ein principieller, er ruhte darauf, daß er Jünger machte und taufte, und gegen Jesum, der mehr Jünger machte und taufte, mußte also ihr Haß noch lebhafter entbrennen. — Was Johannes hier andeutet, das erhält sofort nähere Bestimmtheit, wenn es als Ergänzung von Matth. 4, 12 (Mrc. 1, 14) betrachtet wird: ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Das παρεδόθη erfordert einen Ausliefernden und Einen, an den die Auslieferung geschieht. Der letztere kann nur Herodes seyn, wer der παραδιδούς ist, kann schon auf Matthäus gesehen kaum zweifelhaft seyn. Er ist in Judäa zu suchen,

denn aus Judäa entfernt sich Jesus, da er die Nachricht von der Ueberantwortung des Täufers erhält, offenbar, weil die überantwortende Potenz dort ihm Gefahr droht. Wer da besonders Grund hatte zur Erbitterung gegen den Täufer, die Pharisäer, von ihm als γεννήματα ἐχιδνῶν begrüßt, erkennen wir aus C. 3, 7, wo die Sadducäer nur eine untergeordnete, parenthetische Stellung einnehmen. Was wir aus Matthäus erschließen können, sagt uns bestimmt Johannes. — Daß παραδιδόναι ohne Weiteres heißen könne: gefangen setzen, ist durch nichts erwiesen. Der Sprachgebrauch überhaupt und speciell der des Matthäus, in dem παραδ. überall überantworten, ausliefern heißt, spricht dagegen. Dann entscheidet dagegen auch, daß bei solcher Auffassung für den Entschluß Jesu die Motivirung fehlt. Daß Johannes von Herodes gefangen gesetzt wurde, konnte für Jesus nicht das Motiv abgeben, sich aus Judäa nach Galiläa zu begeben, in das Gebiet des Herodes. Es handelt sich aber nicht einmal um eine bloße Uebersiedlung, es handelt sich um ein Entweichen, aus dem Wege gehen. In dieser Bedeutung kommt ἀναχωρεῖν überall vor, vgl. Matth. 2, 12. 14. 22, welche letztere St. besonders erläuternd ist: ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, von einem Entweichen nach Galiläa wegen einer in Judäa drohenden Gefahr. Das Entweichen Jesu nach Galiläa wird nur dann begreiflich, wenn Johannes von dort aus dem Herodes überantwortet worden. — Wir haben aber bei Matthäus auch noch eine andere bestimmte Hinweisung darauf, daß die Pharisäer Mitschuldige an dem Tode des Täufers waren, wie nach Mrc. 3, 6 auch gegen Jesum die Pharisäer sich mit den Herodianern verbanden. Matth. 17, 12 sagt der Herr in Bezug auf den Täufer, nachdem vorher von den Schriftgelehrten die Rede gewesen war: οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτὸν, ἀλλ᾽ ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν· οὕτω καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ᾽ αὐτῶν. Da liegt klar vor, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten bei der Catastrophe des Johannes die primas partes hatten, so daß ihnen das Ganze beigelegt werden konnte. — Judäa war damals der Hauptsitz des Volkes Gottes, Galiläa nahm nur eine untergeordnete Stellung ein. Jesus begab sich nach Judäa bald

nach Antritt seines Berufes und blieb dort eine ganze Reihe von Monaten, so lange bis die Verfolgung ihn nöthigte es zu verlassen. — Jesus, indem er seinen Feinden aus dem Wege ging, weil seine Stunde noch nicht gekommen, lehrte durch sein Beispiel, was später durch sein Wort, Matth. 10, 23, daß es unter Umständen erlaubt, ja Pflicht ist der Verfolgung zu weichen. Quesnel: „Es gibt eine Zeit den Feinden der Wahrheit zu weichen, und eine Zeit die Wahrheit über ihre Feinde triumphiren zu lassen. Es ist eine große Gnade sich hierin nicht zu versehen und nichts Unzeitiges zu thun. — Es ist nicht blos erlaubt die Gefahr bei Gelegenheit zu fliehen, sondern es ist dies oft Gottes Ordnung und seinem Ruhme förderlich, also geboten. — Ein demüthiger Rückzug geht der Natur oft schwerer ein, als ein stolzer und ruhmvoller Widerstand. — Es heißt Gott folgen, wenn man sich dem Leiden nicht aussetzt, so lange die Zeit nicht gekommen ist. — Die Folge des Lebens eines Hirten läßt deutlich genug erkennen, ob er aus Furchtsamkeit weicht, oder aus Treue gegen sein Amt." — Die Notiz in V. 2, daß Jesus nicht selbst getauft habe, sondern nur durch Vermittelung seiner Jünger, soll nicht auf ein Mißverständniß der Pharisäer hinweisen, für welche der Unterschied als ein blos formeller ohne Bedeutung war, sondern einem Mißverständnisse des Lesers vorbeugen, s. v. a. ich lege die Taufe ohne Weiteres Jesu bei, obgleich u. s. w. An ein den Pharisäern zugekommenes falsches Gerücht kann schon wegen C. 3, 22 nicht gedacht werden, wo der Evangelist selbst das Taufen ohne Weiteres Jesu beilegt. Was in Bezug auf die Pharisäer gleichgültig war, das ist in anderer Beziehung nicht ohne Interesse. Jesus taufte nicht Einzelne, damit die Wahrheit nicht verdunkelt werde, daß er es ist, welcher Alle tauft, bis auf den heutigen Tag. Augustinus: Ergo Jesus adhuc baptizat. Securus homo accedat ad inferiorem magistrum: habet enim superiorem magistrum.

V. 4. „Er mußte aber durch Samaria reisen." Es ist für die Sache von Bedeutung, daß das Gespräch mit der Samariterin bei der Durchreise vorfiel, wie auch das Gespräch mit der Repräsentantin des Heidenthums, dem Cananäischen Weibe,

Matth. 15, 21 f. dadurch veranlaßt wurde, daß Jesus sich zu einem anderen Zwecke in die Heimath desselben begeben hatte, ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος. Missionsreisen in das Samaritanische oder heidnische Gebiet konnte Jesus nicht füglich unternehmen. Was er seinen Jüngern vorschreibt: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ, Matth. 10, 5, das galt auch für ihn. Die Gelegenheiten aber, die sich Jesu bei solchen Veranlassungen darboten, konnte er nicht blos, er mußte sie benutzen. Es galt nicht blos durch die Lehre, es galt auch durch die That den Aposteln und überhaupt der Kirche eine Richtschnur und ein Vorbild für ihr späteres Thun zu geben. Die Anfänge der ganzen späteren Entwickelung der Kirche mußten während des Erdenlebens Christi hervortreten, um den Gedanken abzuwehren, daß das Werk später eine andere ursprünglich nicht beabsichtigte Direktion erhalten habe. Das Gespräch mit der Samaritanerin und was sich daran anschließt, bildet zunächst ab, was in C. 8. der Apostelgeschichte berichtet wird. Das ist für die Beurtheilung des Vorganges von durchgreifender Bedeutung. Verkennt man den weissagenden, vorbildlichen Character desselben, so kann man wohl zweifeln, ob bei der Sache viel herausgekommen sey. Es scheint, daß die zarten Keime, nicht gehegt und gepflegt, bald wieder ersterben mußten. Das didactische Moment, nicht die unmittelbare Wirkung ist wie hier, so auch im A. T. bei der Mission des Jonas nach Ninive die Hauptsache, vgl. Christologie 1 S. 467 f. In Bezug auf unseren Vorgang wurde dort schon bemerkt: „Die Thätigkeit Christi in Samaria verhält sich zu der späteren Mission unter diesem Volke wie die einzelnen Todtenerweckungen Christi zu der allgemeinen Auferstehung. Der Herr pflegte später nicht die Keime, die bei den Samaritanern hervorgekommen waren. Er überließ sie vorläufig ganz ihrem Schicksal. Mit jenem Vorspiel war es für seinen damaligen Zweck genug und mehr durfte nicht geschehen, ohne die Rechte des Bundesvolkes zu verletzen, die der Herr in dem Gespräche bei Johannes ebenso nachdrücklich wahrnimmt, wie in Matth. 10." — Es ist nicht zu übersehen, daß die Veran-

lassung wie zu dem Verkehre mit dem Cananäischen Weibe, so auch zu dem Gespräche mit der Samaritanerin dadurch gegeben wurde, daß Jesus der Jüdischen Opposition aus dem Wege gehen mußte. Auch nach dieser Seite hin hatte die Thatsache vorbildlichen Character. Die Widerspänstigkeit der Juden veranlaßt den Uebergang der Kirche zu den Heiden. Paulus und Barnabas sagen zu den Juden in Apgsch. 13, 46: ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη. Dieser Gang der Sache ist schon in der Weissagung des A. B. vorgezeichnet. Da der Knecht Gottes in Jes. 49, 4 spricht: „ich habe umsonst gearbeitet, um nichts und eitles meine Kraft verschwendet, aber mein Recht ist bei dem Herrn, und mein Lohn bei meinem Gott“, spricht der Herr zu ihm V. 6: „ich gebe dich zum Lichte der Heiden, daß du seyst mein Heil bis zum Ende der Erde“; zum Ersatze für die Widerspänstigkeit der Juden gibt er ihm die Welt zum Erbe. Daß der Herr selbst diesen Ausspruch, auf den vielleicht schon das κεκοπιακώς in V. 6 hinweist (LXX: κενῶς ἐκοπίασα), im Herzen bewegte, wird aus der Anspielung auf denselben in V. 22 wahrscheinlich: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστί, besonders aber aus der Bezeichnung Christi als des σωτὴρ τοῦ κόσμου, in V. 42, welche die Samaritaner aus dem Unterrichte Christi entnehmen, und welche unzweifelhaft auf diese Stelle zurückweist.

V. 5. „Er kam also zu einer Stadt Samarias genannt Sychar, nahe bei dem Felde, welches Jakob seinem Sohne gab.“ Nach V. 8 betrat Jesus die Stadt selbst nicht. Hier aber werden die Umgebungen mit zu ihr hinzugenommen. Dasselbe geschieht schon in 1 Mos. 13, 12, wonach Loth in den Städten der Jordansau wohnte, d. h. in dem Gebiete derselben, denn aus dem Folgenden: er zeltete bis nach Sodom, erhellt, daß er sein Nomadenleben fortsetzte. Daß Jericho in Matth. 20, 29 seine Umgebung mitbefaßt, in der Jesus gerastet hatte, zeigt Luc. 18, 35. Der Apostel characterisirt das Samaritanische Lügenwesen, indem er mit Aenderung eines einzigen Buchstabens ihre Stadt Sichem in eine Lügenstadt verwandelt, שקר. Es ist sehr

oberflächlich geredet, wenn man dergleichen als „unwürdige Spielerei" bezeichnet. Es ist von der mächtigsten Wirkung, wenn die Wahrheit einen solchen zugespitzten Ausdruck erhalten hat. Sie wird dadurch unverlierbar dem Geiste und Gemüthe eingeprägt. Συχάρ knüpft an Συχέμ an, welches neben Σικιμα in der Alex. Uebers. und auch in Apgsch. 7, 16 vorkommt. Um dem gewöhnlichen Stadtnamen so nahe zu bleiben wie möglich, wird nicht Συκάρ geschrieben, wie auch in σαβαχθανί Matth. 27, 46 χ für ק gesetzt wird. Es findet sich nirgends eine Spur davon, daß die Juden eine solche Veränderung mit dem Namen Sichem vornahmen. Es ist dies nicht ohne Bedeutung. Wenn „das gemeine Jüdische Volk" solchen Witz schon aufgebracht hätte (Robinson Reise 3, 1 S. 342), so würde der Apostel sich gewiß nicht herbeilassen zur Theilnahme an solcher Gemeinheit. Die Sache selbst erfordert, daß er zuerst im heiligen Sinne solche Umbildung vornahm. Zahlreiche Analogien für dieselbe lassen sich aus dem A. T. anführen. Darauf, daß Hoseas den Namen Bethel in Bethaven wandelt, daß in 2 Kön. 1, 2 aus Baalsebul, dem Inhaber der himmlischen Wohnung, Baalsebub gemacht wird, der Fliegengott, dann auf den Namen des Oelberges in 2 Kön. 23, 13 wurde schon in Th. 2 der Beitr. S. 26 hingewiesen. Am genauesten analog aber ist der Name Achar in 1 Chron. 2, 7, wozu Bertheau: „Der Achan des Buches Josua ist, weil er ein עוכר Israels war, durch eine leichte Veränderung zu einem Achar geworden." Der Ansatz zu dieser Umbiegung findet sich schon im Buche Josua selbst. Es heißt in C. 7, 25: „Warum hast du uns betrübet? Es betrübe dich der Herr an diesem Tage." Das Thal erhält nach V. 26 von der That Achans den Namen Achor, Trübung. Ganz genau analog ist es auch, wenn Jeremias in C. 6, 28 aus den שׂרים, den Fürsten (Jes. 1, 23) סרים, Abtrünnige macht. Lücke wandte ein: „Wenn Johannes damit zu erkennen geben wollte, daß er das ganze Samaritanische Wesen für Lug und Trug halte, warum hat er dies seinen Lesern mit keiner Sylbe angedeutet? Er mußte dies um so mehr, da die folgende Darstellung eher eine günstige Meinung des Johannes von den Samaritanern verräth." Allein wenn Johannes sich

gradezu über die Bedeutung des Namens Sychar erklärt hätte, so würde er seinen Zweck ein Räthsel zu geben, an dem sich die geistlichen Sinne üben konnten, zerstört haben. Solche Räthsel ohne hinzugefügte Auflösung finden sich auch sonst bei ihm vor, z. B. seine Selbstbezeichnung als der Jünger ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, welche offenbar Ausdeutung seines Namens Johannes ist: Jesus = Jehova. Der Sache nach aber findet sich die Lösung des Räthsels allerdings vor. Die Samaritaner beten nach V. 22 an, was sie nicht kennen, es wird ihnen dort jede wesenhafte Gotteserkenntniß abgesprochen, jeder Antheil an Gott. Damit wird alles gesagt und das Συχάρ erhält seinen Commentar. Auch die prätendirte Abstammung von Jakob wird dadurch für eine Lüge erklärt. Mit demselben Rechte aber, mit dem man behauptet, Johannes verrathe „eine günstige Meinung von den Samaritanern", könnte man auch behaupten, Matthäus habe eine „günstige Meinung" von den Heiden gehabt, wegen seiner Erzählung von dem Cananäischen Weibe. Die sachliche Rechtfertigung der Umwandlung des Namens Sichem in Συχάρ liegt übrigens auch schon in Matth. 10, 5. 6. Denn wenn der Herr seinen Aposteln dort verbietet, wie zu den Heiden, so auch zu den Samaritanern zu gehen, wenn er sagt: πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ, wenn er sie den Heiden beiordnet und mit diesen dem Hause Israel entgegenstellt, so liegt darin das schärffte Verwerfungsurtheil über die Prätensionen der Samaritaner. Johannes hat weiter nichts gethan, als daß er diesem Urtheil einen zugespitzten Ausdruck gegeben, in demselben Geiste, in dem Jeremias den Namen Babel in Sesach wandelt, den Namen der Chaldäer in Lebkamai, als Concentration alles dessen, was er von dem künftigen Geschicke Babels und der Chaldäer geweissagt.

Sychar wird bezeichnet als nahegelegen bei dem Stücke Feldes, welches Jakob seinem Sohne Joseph gab. Diese Notiz beruht nicht auf „falscher Deutung biblischer Stellen", oder auf „traditioneller Ausbildung" ihres Inhaltes, sondern sie ist ganz einfach aus dem A. T. entnommen. Es heißt in 1 Mos. 33, 18. 19: „Und Jakob kam wohlbehalten zur Stadt Sichems,

welche im Lande Canaan, da er kam aus Paddan Aram und lagerte sich vor der Stadt. Und er kaufte das Stück Feldes, woselbst er sein Zelt aufgeschlagen, von den Söhnen Hemors, des Vaters Sichems, um hundert Kesitas." Jakob hielt sich an jenem Orte eine ganze Reihe von Jahren auf. Dina erwuchs dort aus einem Kinde zur Jungfrau. In 1 Mos. 48, 22 ferner spricht Jakob zu Joseph: „Und ich gebe dir ein Stück Landes vor deinen Brüdern, welches ich nehme aus der Hand der Amoriter mit meinem Schwerte und mit meinem Bogen." „Ein Stück Landes", das wird hier durch שכם bezeichnet, mit Anspielung auf den Namen der Stadt, bei welcher das Feld gelegen war. Die Alex. haben diese Anspielung aus dem Feinen ins Grobe gezogen und gradezu Σίκιμα übersetzt. לקחתי, was Johannes besser verstand, als diejenigen Ausleger, welche ihm einen Widerspruch gegen das A. T. aufbürden wollten, ist Präter. prophet. Die Zukunft ist dem Patriarchen so gewiß wie die Gegenwart. Er redet als Repräsentant des Volkes. Zum Zeichen seiner Liebe belehnt Jakob den Joseph mit dem einzigen Stücke Landes, welches er damals in Canaan nach dem Rechte schon sein nennen konnte. Da aber die Sichemiten den Landstrich sich angeeignet hatten, so mußte mit dem Geben das Nehmen Hand in Hand gehen. Die letzte Stelle ist Jos. 24, 32: „Und die Gebeine Josephs, welche die Kinder Israels heraufgebracht hatten aus Aegypten, begruben sie zu Sichem, auf dem Stücke Feldes, welches Jakob gekauft von den Söhnen Hemors des Vaters Sichems."

V. 6. „Es war aber dort der Quell Jakobs. Jesus nun, da er von der Reise müde war, setzte sich also auf den Quell. Es war um die sechste Stunde." Ein Quell oder Brunnen Jakobs kommt im A. T. nicht vor, obgleich wir aus demselben ersehen, daß es die Weise der Patriarchen war, Brunnen zu graben, vgl. was 1 Mos. 21 von Abraham, C. 26 von Isaac erzählt wird. Doch führt das Daseyn des Brunnens selbst mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit darauf, daß Jakob ihn gegraben hat. Es kann kaum einem Zweifel unterworfen seyn, daß der noch jetzt so genannte Jakobsbrunnen mit dem „Quell Jakobs" identisch ist. Er wird von den Samaritanern als der ächte Jakobsbrunnen

anerkannt, Ritter 16 S. 648. „Seine Lage — sagt Ritter S. 656 — zu der Stadt, an deren Ostseite auch heute noch eine große Hauptstraße nach Galiläa, dahin Jesus mit seinen Jüngern zog, stimmt so genau zusammen, daß alle Umstände für die Identität dieses uralten Denkmals sprechen." Das Graben dieses Brunnens muß mit großen Mühen und Schwierigkeiten verbunden gewesen seyn. Manudrell sagt: „Er ist in einen festen Felsen gegraben und hat etwa 9 Fuß im Durchmesser und 105 Fuß Tiefe, 15 Fuß stand er voll Wasser."*) Wie kam man nun dazu, ein solches Werk in einer Gegend zu unternehmen, welche „verglichen mit dem übrigen Palästina mit ganz besonderem Wasserreichthum versehen ist", Robinson, Forschungen S. 393, „in der unmittelbaren Nähe so vieler natürlicher Quellen, und an einer Stelle, die selbst heutigen Tages bewässert ist von Bächen fließenden Wassers, die aus der Quelle höher thalaufwärts herabkommen", Robinson, Palästina 3, 1 S. 334. Es wird auf diese Frage wohl kaum eine andere Antwort geben als die, daß der Brunnen von einem solchen gegraben ist, der, von den Landeseinwohnern getrennt, eignes Wasser haben und zugleich durch das Graben des Brunnens sein Besitzrecht documentiren, in dem Brunnen ein Monument desselben stiften wollte. — Der jetzige Jakobsbrunnen liegt eine halbe Stunde von der Stadt entfernt, und es entsteht die Frage, wie die Samaritanerin dazu kam, aus ihm Wasser zu holen, „da es so viele Quellen in der nächsten Umgebung der Stadt gibt und sie auch auf dem halben Wege direkt bei einer dieser Quellen vorbeigekommen seyn mußte." Nur Aushülfen der Verlegenheit sind die Annahmen, die Frau möge nicht in der Stadt, sondern nahe bei dem Brunnen gewohnt haben, oder die Stadt habe sich früher weiter erstreckt, wogegen nicht blos das spricht, daß zwischen Naplus und dem Jakobsbrunnen keine Ruinen vorhanden sind, Robinson, Palästina S. 345, Forschungen S. 171, sondern noch mehr die Unwahrscheinlichkeit, daß die Sichemiten dem Jakob ein Grundstück in der unmittel-

*) Jetzt ist der Brunnen zum Theil verschüttet. Eine neuere Messung hat eine Tiefe von 75 Fuß ergeben und das Quellwasser fehlt jetzt darin, Ritter S. 656.

baren Nähe der Stadt abgelassen haben werden. Die richtige Antwort bieten uns die Reden des Weibes selbst dar. Sie eifert für die Ehre des Brunnens. Es ist ein Zug der Frömmigkeit, daß sie den weiten Weg zu ihm nicht scheut, wobei zu bemerken, daß schon die Thatsache des Fehlens einer Vorrichtung zum Schöpfen zeigt, daß der Brunnen nicht zum gewöhnlichen Gebrauche diente. Das Wasser ist für sie ein heiliges Wasser. Noch jetzt ist in Naplus eine Jakobsquelle, außer dem Jakobsbrunnen, welcher „wohlthätige Kräfte" beigelegt werden, Bargès in der später anzuführenden Schrift S. 93. Man machte es sich später bequemer und verlegte das heilige Wasser in die Stadt. — Jesus war „ermüdet von der Reise." P. Anton: „Er sollte tragen die ganze Last des Lebens, wie das Leben nun ist worden. So ist's auch mit diesem Müdewerden. Und das ist den Gläubigen hernach lieb zu lesen, wenn sie selber müde werden, daß sie an ihr Haupt können denken." Insbesondere ist ins Auge zu fassen, daß Jesus zu der Reise, welche ihm die Ermüdung brachte, durch die Widerspänstigkeit der Juden genöthigt wurde, und daß der Schmerz seiner Seele über das: ihr habt nicht gewollt, gewiß noch mehr Ursache der Ermüdung war, wie die leibliche Anstrengung an sich. So mußte ihm diese Ermüdung das Wort des Knechtes Gottes bei Jesaias C. 49, 4 recht vor die Seele stellen und das Verlangen nach dem dort verheißenen Ersatz hervorrufen, den Durst nach den Seelen der ἀλλογενεῖς. — Jesus setzte sich also auf die Quelle. „Die Ruhe Jesu Christi — bemerkt Quesnel — ist eben so geheimnißvoll, eben so reich an Güte als seine Müdigkeit. Er erwartet eine Seele, ermüdet in den Wegen der Sünde, um ihr eine Ruhe zu geben, welche sie nicht sucht und nicht kennt." Also s. v. a. in Folge dieser Ermüdung, oder: müde wie er war, in diesem Zustande der Ermüdung. Nach einem voraufgegangenen Participialsatz dient οὕτως zur Wiederaufnahme desselben im Hauptsatze, Buttmann S. 262. Die anderweitigen Erklärungen des οὕτως sind zu gesucht und gezwungen, Stellen wie die Apgsch. 27, 17 sind zu offenbar analog, als daß dem Einwande von Fritzsche Bedeutung beigelegt werden könnte, das wiederaufnehmende οὕτως stehe immer zu Anfang. Ein logischer Grund dafür

ist nicht vorhanden und die Nachsetzung des οὕτως hier, welches auch fehlen könnte, mildert den Nachdruck. — Es war sicher nicht zufällig, daß sich Jesus grade auf den Quell Jakobs setzte. Im geistlichen Sinne war Jesus selbst der Quell Jakobs. Daß er dies im Herzen bewegte, zeigt V. 10. So hatte es also symbolische Bedeutung, daß er dort seinen Sitz nahm, was um so näher liegt anzunehmen, da ja auch das Weib durch ein religiöses Motiv zu dem Jakobsbrunnen geleitet wurde. Von nicht geringer Bedeutung ist, daß im A. T. Jehova als der Quell Israels erscheint. So zuerst in 5 Mos. 33, 28: „Und Israel bewohnet sicher, alleine den Quell Jakobs." Die Erklärung: der Quell Jakobs, s. Jakob, der einem Quell gleicht, gibt keinen passenden Sinn, da von einem Quell das Wohnen nicht ausgesagt werden kann. Als die Wohnung Israels wird Gott auch in dem unmittelbar vorhergehenden Verse bezeichnet: „Wohnung ist der Gott der Urzeit und unten sind die ewigen Arme", vgl. Ps. 90, 1. 5, 5. Als der Quell lebendiger Wasser für Israel erscheint Jehova auch in Jerem. 17, 13, und in Ps. 36, 10 heißt es: „Bei dir ist die Quelle des Lebens." Was von Jehova, das gilt nach der Anschauung Christi, wie sie im Evangelium Johannis besonders scharf ausgeprägt uns entgegentritt, auch von Christo, in welchem der Jehova des A. B. sich im Fleische darstellte. Um so näher lag Christo der Gedanke an sich als den wahrhaftigen Quell Jakobs. Das Weib suchte bei dem ordinären Quell Jakobs „lebendiges Wasser" in einem höheren Sinne als dem gewöhnlichen, Christus, indem er sich auf den Quell Jakobs setzte, wies darauf hin, daß das wahrhaftige lebendige Wasser nur bei ihm als dem wahrhaftigen Quell Jakobs zu suchen sey. — „Es war aber um die sechste Stunde", also die Mittagszeit: nach Bengel soll durch diese Worte der Grund angegeben werden, warum Jesus ermüdet war, warum das Weib Wasser, die Jünger Speise suchten. Aber nach der Analogie von 1, 40. 19, 14 und dem ganzen Character des Evangeliums soll die Angabe der Stunde vielmehr auf die hohe Bedeutung der folgenden Thatsache hinweisen. Johannes hat dabei gewiß weniger die Thatsache an sich, als ihren weissagenden Character im Auge. Es war die erste thatsächliche Erweisung

Christi als des „Heilandes der Welt." Daß das der Kern der Thatsache ist, darauf weisen die letzten Worte der Erzählung bedeutsam hin.

V. 7. „Es kommt ein Weib aus Samaria Wasser zu schöpfen. Spricht Jesus zu ihr: gib mir zu trinken." Das ἐκ τῆς Σαμαρείας ist nicht ohne Bedeutung, wie ebenso auch, daß das Weib in V. 9 als ἡ γυνὴ ἡ Σαμαρεῖτις bezeichnet wird. Das Weib war aus Sichem, dies erhellt aus dem Folgenden deutlich, aber sie kommt hier nicht als Sichemitin in Betracht, sondern als Samaritanerin, als Repräsentantin ihres ganzen Volkes. Das: „gib mir zu trinken", ist zunächst so zu nehmen, wie die Samaritanerin es verstand. Daß aber hinter diesem Sinne ein anderer geistlicher verborgen ist, erhellt daraus, daß im weiteren Verlaufe des Gespräches von der Befriedigung des allerdings vorhandenen leiblichen Bedürfnisses ganz abgesehen wird. Was Jesus in V. 34 von der Speise sagt, das gilt auch von dem Tranke. Sein eigentlicher Trank, seine liebste Erquickung war das Heil der Seelen. Diesen Trank soll ihm das Weib, der Typus ihres Volkes darbieten, indem sie in die Heilsordnung eingeht. Das lebendige Wasser, das Jesus eigentlich verlangt, will er erst selbst geben und dann aus dem von ihm geschaffenen Quell trinken. Analog sind die Stellen des A. T., in welchen die schuldigen Leistungen an den Herrn unter dem Symbol der ihm darzubringenden Nahrung erscheinen, wie bei den Schaubroten, dem Speisopfer, vgl. meine Schrift: der Tag des Herrn S. 52 f. Im N. T. entspricht Matth. 21, 18. 19: „Als er aber des Morgens wieder in die Stadt ging, hungerte ihn. Und er sah einen Feigenbaum an dem Wege und ging hinzu, und fand nichts daran, denn nur Blätter allein, und sprach zu ihm: nun wachse auf dir nimmermehr keine Frucht. Und der Feigenbaum vertrocknete alsobald." Der Hunger ist dort zunächst der leibliche Hunger. Aber das Gefühl desselben geht unmittelbar in die Empfindung des geistlichen Hungers über. Genau so hier bei dem Durste. Das leibliche Bedürfniß dient in beiden Fällen nur als Vorstufe für das geistliche. Analog ist auch C. 21, 5. Wenn Jesus dort zu den Jüngern spricht: „Kinder habt ihr nichts zu essen", so geht

sein Verlangen auf die geistliche Nahrung, die sie ihm darbringen, auf die geistliche Erquickung, die sie ihm durch ihren Wandel im Geiste bereiten sollen, vgl. m. Comm. über die Apokal. II, 2 S. 183. Der geistliche Untersinn in den doppelsinnigen Worten wurde schon von Augustinus erkannt: Ille, qui bibere quaerebat, fidem ipsius mulieris sitiebat. Quesnel sagt: „Der göttliche Durst nach dem Heile der Seelen ist es, der ihn vorzugsweise drückt und dem er den leiblichen Durst dienen läßt." Berleb. B.: „Du wußtest wohl, o Liebe, daß dies Weib um Wasser zu schöpfen kommen würde, deswegen setztest du dich dahin, um das Vergnügen zu haben ihr welches zu geben. — Was für einen Trank sollte sie dir aber, o Liebe! geben? Ach, spricht dieser ganz ermüdete, liebwürdige Heiland, ich habe unter den Juden, unter dem Volke, das ich so hoch achtete, gelassene Seelen gesucht, aber fast keine gefunden. Also wünschte ich, o Weib, daß du unter solcher Zahl seyn und mir zu trinken geben mögest." Dieser Zusammenhang der Bitte: gib mir zu trinken, mit der vergeblichen Wirksamkeit unter den Juden ist ganz besonders zu beachten. — Die Darstellung in unserm V. weist auf Johannes als Augenzeugen hin. Berleb. B.: „Da kommt ein Weib, ein verirrt Schaaf, Johannes redet als ob er sie jetzt noch sähe." — Wir haben hier das erste der sieben Worte Jesu an das Samaritische Weib. Die Siebenzahl ist hier gewiß eben so wenig zufällig, wie die Zehnzahl der Gebote, die Siebenzahl der Seligkeiten, der Bitten im Vaterunser, der Parabeln in Matth. 13, der letzten Worte Jesu am Kreuze. Sie zeigt, daß hier alles gezählt und gewogen ist, nichts gegen die Absicht Jesu durch den Lauf des Gespräches herbeigeführt, dessen Fäden er in der Hand behält.*)

V. 8. „Denn seine Jünger waren in die Stadt gegangen, damit sie Nahrung kauften." Nach der gangbaren Annahme sollen die Worte erklären, wie Jesus dazu kam, die Bitte: „gib mir zu

*) Auf die Siebenzahl machte zuerst Bengel aufmerksam: Ab hac quae indifferens videtur compellatione septima mox colloquii vicissitudine, praecise dum discipuli veniunt, Jesus rem mirabiliter perducit ad summum illud: ego sum Messias, v. 26.

trinken", an das Weib zu richten. Aber die Jünger würden, auch wenn sie anwesend gewesen wären, kaum vermocht haben, Wasser aus einem über hundert Fuß tiefen Brunnen zu schöpfen, bei welchem nach V. 11 keine Vorrichtung angebracht war. Es ist gewiß eine sehr unwahrscheinliche Annahme, daß ein solcher Apparat zu ihrem Reisegeräthe gehörte und daß sie ihn mit in die Stadt genommen hatten! Der Schlüssel zu dem γάρ liegt vielmehr in dem: „die Juden verkehren nicht mit den Samaritanern", in dem gleich folg. Verse. Daß die Jünger in die Stadt gegangen waren, motivirt die Thatsache, daß Jesus sich mit dem Weibe in ein Gespräch einließ. Darauf führt ihre Verwunderung bei der Rückkehr in V. 27, welche zeigt, daß ihre Anwesenheit eine störende, die Samaritanerin einschüchternde gewesen seyn würde. Jesus ist darauf bedacht das Gespräch zu Ende zu führen, ehe sie zurückgekehrt sind. Wahrscheinlich hatte der Herr sie absichtlich weggesandt (wie Abraham in 1 Mos. 22, 5 seine Knechte zurückläßt, Jakob in 1 Mos. 29, 7 die Hirten zu entfernen sucht), worauf schon das hinführt, daß das Geschäft, welches sie in der Stadt verrichteten, füglich von einem oder zweien hätte ausgeführt werden können. „O Liebe — sagt die Berleb. B. — du willst keine Zeugen bei der verliebten Unterredung haben, die du mit diesem Weibe gehalten hast, um sie zu bereden sich dir ganz zu ergeben." Es scheint aber, daß die Angabe: „seine Jünger waren in die Stadt gegangen", mit einer Ausnahme zu verstehen ist, daß Johannes, dessen Anwesenheit nicht störend war, weil er sich ganz an Jesum anschmiegte, bei dem Gespräche zugegen war. Daß dies nicht ausdrücklich erwähnt wird, erklärt sich daraus, daß Johannes überall in dem Evangelium liebt sich zu verbergen. Indirekt aber wird die Anwesenheit des Johannes dadurch bezeugt, daß er so genau und anschaulich über die Thatsache zu berichten weiß. War Johannes bei dem Gespräche zugegen, so erklärt es sich, weshalb in Apgsch. 8, 14 neben Petrus, dem Haupte der Apostel, grade Johannes an die Samaritaner abgeordnet wurde.

V. 9. „Spricht das Samaritische Weib zu ihm: wie verlangst du, der du ein Jude bist, von mir zu trinken, die ich ein

Samaritisch Weib bin? Denn die Juden verkehren nicht mit den Samaritern." Man wird in die Rede des Weibes keinen Ansatz von Ironie, nichts Abweisendes hineinlegen dürfen, wie Lücke bemerkt: „Die Samaritanerin scheint den Dienst des Wasserschöpfens neckend verweigern zu wollen." Jesus, der wußte was in dem Menschen war, würde sich mit der Samaritanerin überhaupt nicht eingelassen haben, wenn sie nicht ein für die Wahrheit offnes und empfängliches Gemüth gehabt hätte. Sie spricht ihre Verwunderung darüber aus, daß ein Jude einen Liebesdienst von ihr verlangt, und den Hintergrund solcher Verwunderung bildet ohne Zweifel die Ahndung, daß hier einer vor ihr steht, der über das gewöhnliche Judenthum erhaben ist. — Sie sagt nicht etwa: ich kann dir nichts zu trinken geben, weil wir mit den Juden in Feindschaft stehen, sondern sie erkundigt sich nur, wie es kommt, daß er solchen Dienst von ihr verlangt, indem sie richtig davon ausgeht, daß das Verlangen nicht minder die Anerkennung einer Gemeinschaft voraussetzt, als das Gewähren. — Auch der Apostel, dem die Bemerkung angehört: „denn die Juden verkehren nicht mit den Samaritern", legt die Ursächlichkeit des feindlichen Verhältnisses in die Juden. Es ist von freundlichem Verkehr die Rede. Daß der Handelsverkehr nicht ausgeschlossen ist, zeigt schon V. 8. Das Verhältniß dauert noch bis auf den heutigen Tag fort. Die Samaritaner — sagt Robinson, Pal. 3, 1 S. 328 — essen und trinken nicht, heirathen und verkehren nicht mit den Juden, außer in Handelsgeschäften.

V. 10. „Jesus antwortete und sprach zu ihr: Wenn du die Gabe Gottes känntest, und wer der ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken, so hättest du ihn gebeten und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben." Das Weib wundert sich, daß Jesus, obgleich ein Jude, von ihr zu trinken verlangt, sie erhält hier noch weit mehr Grund zur Verwunderung, indem Jesus ihr zu trinken anbietet. Da muß ihr klar werden, daß hier solches vorliegt, was nicht mit dem Maaßstabe des gewöhnlichen Verhältnisses zwischen Juden und Samaritanern gemessen werden darf. In der Bestimmung der „Gabe Gottes" haben sich die Ausleger vielfach einem bloßen Rathen überlassen. Daß kein anderer als Christus

selbst unter der Gabe Gottes zu verstehen ist, zeigt zuerst die alttestamentliche Grundst. Jes. 9, 5: „Ein Sohn ward uns gegeben", LXX: υἱὸς ἐδόθη ἡμῖν. Das Vorhandenseyn einer solchen Grundst. ist schon von vornherein wahrscheinlich, weil sonst der Ausspruch Christi zu sehr in der Luft schwebt, und auf Jes. 9, 5 werden wir noch besonders dadurch hingeführt, daß der Herr sich auf diese Stelle auch schon in Cap. 3, 16 in den Worten bezog: τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν. Einen zweiten Grund bietet das Folgende: „Und wer es ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken", worin der Herr sich selbst näher erklärt. Ist dort von der Person Christi die Rede, so muß auch Christus selbst die Gabe Gottes seyn. Mit vollem Rechte bemerkt Calvin: Posterius est quasi interpretatio prioris. Hoc enim singulare Dei erat beneficium, praesentem Christum habere, qui vitam aeternam secum ferebat. Sensus clarior erit, si vice copulae particulam exegeticam supponas. Si scires donum Dei, nempe quisnam sit qui tecum loquitur. Es ist übrigens zu beachten, daß nicht von einer speciellen Gabe Gottes an das Weib die Rede ist, so daß man an „die Wohlthat" denken dürfte, „daß Gott sie mit ihm zusammengeführt habe", sondern von einer allgemeinen Wohlthat, an der auch das Weib Antheil erhalten kann. Weshalb aber Christus es verdient, als die Gabe Gottes an das menschliche Geschlecht bezeichnet zu werden, das erhellt aus dem Folgenden, wonach er der Spender der höchsten aller Gaben ist, des lebendigen Wassers, wodurch allein die durstigen und verschmachteten Seelen erquickt werden können. — „Lebendiges Wasser" steht für Quellwasser in 3 Mos. 14, 5. Im geistlichen Sinne bezeichnet es das Leben, ein kräftiges, durch keine Hemmung getrübtes, seliges Daseyn. In gleichem Verhältniß, wie hier das lebendige Wasser, kommt das Leben vor in den Parallelst. 1, 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, 5, 40: οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με ἵνα ζωὴν ἔχητε, 20, 31. Gradezu eine Erklärung gibt Apoc. 7, 17: „Das Lamm mitten im Stuhle wird sie weiden und sie leiten zu Lebens-Wasserquellen", ζωῆς πηγὰς ὑδάτων. Das lebendige Wasser hier wird dort so gut wie erklärt durch Lebenswasser, Wasser, welches in dem Leben besteht. Ebenso

bedeutet auch in Apoc. 22, 1: „Und er zeigte mir einen Strom des Wassers des Lebens", und 21, 6 das Wasser nach der ausdrücklichen Erklärung des Verfassers das Leben. Bei Ezechiel in C. 47 wird als die Wirkung der Wasser des Quells, der von dem Heiligthum in Zion ausgeht und durch die Wüste in das todte Meer fließt, das Leben bezeichnet. Wechselbegriff des Lebens ist das Heil, vgl. Jes. 12, 3, wo von Quellen des Heiles die Rede ist, welche in der Messianischen Zeit eröffnet werden sollen, vgl. Ps. 87, 7. In Jes. 44, 3: „Ich will Wasser gießen auf den Durstigen und Ströme auf das Dürre, ich will gießen meinen Geist auf deinen Samen und meinen Segen auf deine Nachkommen", entspricht dem Wasser der Segen, = dem Leben, dem Heile, der Geist wird genannt als die Hauptäußerungsform des Segens, die Grundlage alles Heiles und Lebens für das Volk Gottes. Auch in Joh. 7, 38 bedeutet das lebendige Wasser nicht an sich den heiligen Geist, V. 39, sondern der heilige Geist kommt nur als die Hauptpotenz in Betracht, wodurch das Heil, die Seligkeit gewirkt wird. — Wenn Christus sich die Vollmacht beilegt lebendiges Wasser zu ertheilen, so nimmt er für sich solches in Anspruch, was keinem Sterlichen zukommt und was zu der göttlichen Prärogative gehört. Jehova allein erscheint in Jer. 17, 13 als der Quell lebendiger Wasser für Israel. Wenn wir solche Höhe Christi ins Auge fassen, so wird die Tiefe seiner Herablassung uns um so mehr zu Herzen gehen. — „Es ist dies — sagt Calvin — ein wunderbares Beispiel seiner Güte. Denn was war an dieser elenden Frau, daß sie aus einer Hure plötzlich die Jüngerin des Sohnes Gottes wurde."

V. 11. „Spricht zu ihm das Weib: Herr, du hast keinen Schöpfer und der Brunnen ist tief, woher denn hast du lebendiges Wasser? V. 12. Bist du etwa größer als unser Vater Jakob, welcher uns den Brunnen gab, und selbst aus ihm trank und seine Söhne und sein Vieh?" Die Anrede κύριε ist hier neu. Sie zeigt, daß dem Weibe eine Ahnung aufgeht von der Hohheit der Person, welche vor ihr steht. Berleb. B.: „Die Anrede Herr zeigt schon an, daß er eine gewisse Oberherrschaft über sie erlangt hatte." Auf der andern Seite aber weiß sich

das Weib in den Sinn der Rede Jesu noch nicht zu finden. Was kann er für ein lebendiges Wasser meinen? Dieser Brunnen ist ihm nicht zugänglich. Da ist das Weib gegen ihn im Vortheil. Um ein anderes besseres Wasser spenden zu können, müßte er größer seyn als der Erzvater Jakob. Wie wäre das möglich? Und doch ist in dem Wesen Jesu etwas von imponirender Hoheit, was ihr nicht erlaubt, dem Gedanken einer leeren Anmaßung Raum zu geben. So hin und hergezogen bittet sie Jesum selbst um weitere Aufklärung. — Wenn das Weib Jakob den Vater der Samaritaner nennt, so zeigt sie sich als eine ächte Einwohnerin von Sychar, Lugstadt. Die Zurückweisung dieser Behauptung ist indirect, wie in Matth. 10, 5. 6 (Bengel: sic sibi persuaserant Samaritani: falso, Mat. 10, 5 s.), so auch in V. 22 hier enthalten: wirklichen Nachkommen Jakobs könnte nicht alle wesenhafte Gotteserkenntniß abgesprochen werden, deren Gebiet so weit ging, wie die Nachkommenschaft Jakobs. Die Gründe, welche für den rein heidnischen Ursprung der Samaritaner sprechen, wurden in den Beiträgen 2 S. 3 f. dargelegt. Daß die Samaritaner zur Zeit der Rückkehr aus dem Exil noch gar nicht auf die Prätension der Abstammung von Jakob gekommen waren, zeigt Esr. 4, 9. 10. Daß sie auch später mit der Wahrheit hervortraten, sobald diese ihnen als vortheilhafter erschien als die Lüge, zeigen die Anführungen in den Beitr. S. 6 f. Auch die Physiognomie der jetzigen Samaritaner straft die Behauptung ihres Israelitischen Ursprunges Lügen. Wilson bei Ritter S. 651 sagt: „Die meisten hatten eine starke Familienähnlichkeit; zumal in ihren Gesichtszügen waren sie von den Jüdischen völlig verschieden und hatten weit rundere Formen.“ Dennoch aber „wollte die Familie des Priesters vom Stamme Levi abstammen, alle anderen von Ephraim und Manasse.“ Ebenso bemerkt Robinson, Pal. 3, 1 S. 327: „Die Physiognomie derer, die wir sahen, war nicht jüdisch.“ Gegen die Ausführung in den Beiträgen haben sich Kalkar in Pelts Mitarbeiten III, 3 S. 24 f. und Keil in dem Comm. zu 2 Kön. 17, 24 erhoben und die Meinung von Neuem verfochten, daß mit den heidnischen Colonisten die Ueberreste der im Lande gebliebenen Israeliten sich verschmolzen haben.

Der einzige Beweis, der irgend Scheinbarkeit hat, den sie für diese Meinung führen, ist folgender. Nach 2 Chron. 34, 9 war noch zu Josia's Zeit ein Ueberrest aus den zehn Stämmen in den Städten derselben vorhanden. Auf einen solchen führe auch die Expedition Josia's in das ehemalige Land Israel zur Zerstörung der Denkmale der früheren Abgötterei, in 2 Chron. 34, 6 vgl. mit 2 Kön. 23, 15—20. Es gab also, so wird geschlossen, Ueberreste von Israeliten, die sich mit den Samaritanern vermischen konnten, und sie müssen sich mit ihnen vermischt und unter ihnen verloren haben, da wir später keine Spur mehr von ihnen vorfinden. Aber das ist ein schwaches Argument. Samaria ist nur ein kleiner Theil des ehemaligen Gebietes der zehn Stämme. Daß in den übrigen Theilen sich noch Reste der früheren Israelitischen Bevölkerung vorfanden, würde schon von vornherein feststehen, wenn es auch nicht geschichtlich bezeugt wäre. So weit wir aber diese Israelitischen Reste verfolgen können, haben sie mit den Samaritanern gar nichts zu schaffen. Nach 2 Chron. 34, 9 entrichteten sie Tempelsteuer nach Jerusalem. Nach 2 Chron. 35, 18 kam zur Passafeier des Josias außer Juda auch was noch von Israel vorhanden war. Wenn Josias, durch ganz eigenthümliche Umstände begünstigt, vgl. Thenius zu 2 Kön. 23, 19. 20, einen Zug in das ehemalige Land Israel unternimmt, um in den nicht von Samaritanern besetzten Theilen desselben die Denkmale der früheren Abgötterei in den Ruinen der früheren Städte zu zerstören (Bertheau zu 2 Chron. 34, 6), so führt das darauf, daß die Könige von Juda sich als die legitimen Erben des untergegangenen Israelitischen Königthums betrachteten und daher gewiß auch Alles aufboten, die Reste der Israelitischen Bevölkerung an sich zu ziehen. Wo diese Reste später geblieben sind, ob sie unbemerkt im Lande verweilten und später mit den aus dem Babylonischen Exil Zurückgekehrten verschmolzen, oder ob sie sich nach Juda herüberzogen, das nachzuweisen kann nicht unsere Aufgabe seyn. Bei der durch die Geschichte hinreichend documentirten Zähigkeit der Israeliten in der Behauptung ihres Nationalcharacters sollte man aber auf so leichten Grund hin nicht daran denken, eine Verschmelzung der Reste der Zehnstämme mit den

Samaritanern anzunehmen. Die Erfahrung zeigt, daß vor solcher völligen Aufgebung der Nationalität auch solche unter den Abkömmlingen Jakobs große Scheu haben, welche von der eigentlichen Substanz des Volkslebens nur gar wenig übrig behielten. Mit der Zerstörung des Reiches der Zehnstämme war die Scheidewand gesunken, welche diese von Juda trennte, sie wurden wieder offen für alle Einflüsse, welche von dort kamen, und um so weniger läßt sich denken, daß sie sich den Samaritanern in die Arme geworfen haben sollten, in denen sie nur Eindringlinge erblicken konnten. — Die θρέμματα befassen zugleich die Knechte. Denn die Heerden können nicht ohne solche gedacht werden. In 1 Mos. 12, 16 werden die Knechte und Mägde zu beiden Seiten von den Heerden umschlossen, deren Pflege ihnen oblag.

V. 13. „Antwortete Jesus und sprach zu ihr: Jeder, der von diesem Wasser trinkt, wird wiederum dürsten. V. 14. Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird nicht dürsten in Ewigkeit, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm werden zum Quell des Wassers, das in das ewige Leben springt." Dem niederen Wasser steht alles irdische Glück gleich, welches nur vorübergehende Befriedigung gewähren kann. In dem: wird nicht dürsten in Ewigkeit, bezeichnet der Durst den Zustand des völlig unbefriedigten Verlangens, der absoluten Heilslosigkeit. Bei den Gläubigen ist immer ein, wenn auch tief verborgener Hintergrund der Befriedigung (nunquam prorsus aridi, Calvin). Wie nothwendig solche Beschränkung ist, zeigt daß Jesus selbst in C. 19, 28 ausruft διψῶ, daß er im Vorbilde der Seinen die schwersten Leidenswege geführt wurde. Die herrlichste Erfüllung findet das: er wird nicht dürsten, in dem Reiche der Herrlichkeit. In Bezug auf den Zustand der Erwählten in dem jenseitigen Daseyn, in der himmlischen Seligkeit heißt es in Apoc. 7, 16: οὐ πεινάσουσιν ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι. Und in Apoc. 21, 6 heißt es in Bezug auf die Zeit, da Gott alles neu macht: ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν. Gott stellt aber den Seinen keine bloßen „Vollmachtsbriefe zum Glücke" aus. Auch in dem trüben Diesseits ist er in Christo stets für die Seinen „der Quell des

Lebens." Es kommt für sie nie eine Zeit, da sie wünschen nicht geboren zu seyn, da sie versucht sind ins Wasser zu gehen. Die Grundst. ist Jes. 55, 1, wo es in Bezug auf das Messianische Heil heißt: „auf, all ihr Durstigen, kommt zum Wasser", eine Stelle, auf welche der Herr auch in Joh. 7, 37 hinweist: ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω, wo das πρός με aus V. 3 hinzugenommen ist, dann in Matth. 11, 28. 5, 6, vgl. Christologie 2 S. 379. Dann ist als Grundst. auch Jes. 49, 10 (vgl. 48, 21) zu betrachten: „Sie werden weder hungern noch dürsten, sie wird keine Hitze noch Sonne stechen, denn ihr Erbarmer wird sie führen und zu Wasserquellen sie leiten", eine St., auf die der Herr auch in C. 6, 35 hinweist: ὁ ἐρχόμενος πρός με οὐ μὴ πεινάσῃ· καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε. — Das Wasser wird zum Quell: die Heilsgabe, welche zunächst von außen und von oben kommt, wird dem Gemüthe immanent, so daß es ist als ob sie in ihm ihren selbstständigen Ursprung hätte. Schon in Hhl. 4, 12 wird die Braut, die Gemeinde Gottes in der Messianischen Zeit, zur Bezeichnung der ihr nicht blos zufließenden, sondern einwohnenden Fülle des Heiles und Segens „ein verschlossener Quell" genannt, „ein versiegelter Born", in V. 15. „ein Gartenquell, ein Brunnen lebendiger Wasser, und die vom Libanon fließen." — Das Wasser des Quells springt in das ewige Leben. Er stellt sich als ein Springquell dar, der im Unterschiede von den gewöhnlichen, die sich nur wenige Fuß über die Erde erheben, aus dem diesseitigen Daseyn in das jenseitige reicht. In Apoc. 22, 1 geht der Strom des Wassers des Lebens aus „von dem Stuhle Gottes und des Lammes": Dort das woher, hier das wohin. Das letztere beruht auf dem ersteren. Das Wasser, das von oben stammt, muß wieder nach oben emporsteigen. So schon Burgensis: „Der Heilige Geist als der Urheber und die Quelle dieses Wassers wohnt im Himmel; daher ists kein Wunder, wenn das Wasser, so er in der Menschen Herzen ausgießt, von der Erde gen Himmel, ja bis zu Gott in das ewige Leben hineinspringt."

V. 15. „Spricht zu ihm das Weib: Herr gib mir dies Wasser, damit ich nicht dürste noch hieher komme zu schöpfen."

Sie weiß nicht, was das Wasser ist, das Jesus ihr darbietet, aber soviel erkennt sie, daß es etwas sehr gutes seyn muß, und wird vom Verlangen nach dem Besitze desselben erfüllt. Alles ist hier Treuherzigkeit und man verliert den Schlüssel zu der Stellung, die Christus zu dem Weibe einnimmt, wenn man in ihrer Antwort „eine gewisse scherzhafte ironische Naivität" finden will. Mit dem Wasser des Jakobsbrunnens bringt das Weib das Wasser, das Jesus ihr bietet, um so mehr in Verbindung, da auch das erstere nach ihrer Meinung nicht rein natürliche Bedeutung hatte, besser und heilskräftiger war als das gewöhnliche Wasser.

V. 16. „Spricht Jesus zu ihr: gehe rufe deinen Mann und komm hieher." Da Jesus, wie das Folgende zeigt, die Verhältnisse des Weibes durchschaute, so kann die Weisung nur den Zweck haben, die von Christo vorhergesehene Antwort des Weibes: οὐκ ἔχω ἄνδρα hervorzurufen, und an diese Antwort knüpft sich die Aeußerung Christi, in der er sein übermenschliches Wesen kundgab und zugleich das Gewissen des Weibes aufweckte, was die Bedingung der Ertheilung des lebendigen Wassers ist. Das ἄνδρα ist als betont zu denken. Der Mann, das war bei dem Weibe und bei ihrem Gegenbilde, dem Volke der Samaritaner, der wunde Punct. P. Anton bemerkt: „Es war hier abgesehen auf die Rührung, welches die Mystiker sehr fein nennen das momentum compunctionis, wenn die rechten aculei kommen, wenn der rechte Nagel wird eingeschlagen in das Gewissen, das ist compunctio. — Eine große Weisheit Christi war es auch, daß er gleichsam nur ein einziges Geschwür insonderheit aufsticht, damit zugleich über alle anderen ein Schmerz erregt würde." Berleb. B.: „Er legt den Finger auf die Wunde, aber mit so großer Güte und Sanftigkeit, daß es scheint als fürchtete er sich ihr wehe zu thun. O welche Güte um die Sünder zu gewinnen!" — V. 17. „Antwortete das Weib und sprach: ich habe keinen Mann. Spricht zu ihr Jesus: Du hast recht gesagt: ich habe keinen Mann. V. 18. Denn fünf Männer hattest du, und den du nun hast, der ist nicht dein Mann: das hast du wahr geredet." Schon die große Anzahl der Männer weist darauf hin, daß in den Worten πέντε ἄνδρας ἔσχες eine Anklage gegen das Weib verborgen liegt, daß

schon damals ihr Stand ein sündiger war. Dazu kommt das εἰπέ μοι πάντα ὅσα ἐποίησα des Weibes in V. 29, was sich kaum allein auf das Verhältniß zu dem sechsten Mann beziehen läßt. Es führt darauf hin, daß durch ihre Schuld die früheren Ehebande aufgelöst waren. Denn daß es sich um ein fünffaches eheliches Verhältniß handelt, zeigt der Gegensatz gegen die jetzige Verbindung. Das καλῶς εἶπας und das ἀληθὲς εἴρηκας bezieht sich auf die objective Wahrheit des von dem Weibe Gesagten und sieht ab davon, daß sie „hinter der Zweideutigkeit des ἄνδρα ἔχειν ihre Schande versteckt." Indem vor Christo die gesammten Lebensverhältnisse des ihm persönlich völlig unbekannten Weibes klar und aufgedeckt liegen, bewährte er sich als den, der auch während seines Erdenlebens im Himmel war, C. 3, 13. — Durch göttliche Fügung bildeten sich in den niederen Verhältnissen des Weibes die Verhältnisse ihres Volkes ab, und grade deshalb wurde sie von Christo zur Repräsentantin desselben gewählt. Sie hatte fünf Männer gehabt, und den sie jetzt hatte, das war nicht ihr Mann, der hatte sie nicht gewürdigt sich ehelich mit ihr zu verbinden. Ebenso das Volk. Es hatte früher in fünffacher geistlicher Ehe mit seinen Götzen gestanden. Diese Ehe war eben so leichtsinnig aufgelöst als sie geschlossen war. Das Volk bewarb sich um die Ehe mit Jehova, aber diese wurde ihm versagt, weil es nicht zu Israel gehörte. Das: „fünf Männer hast du gehabt", steht in merkwürdiger Uebereinstimmung mit 2 Kön. 17, 24. Hienach brachte der König von Assur grade aus fünf Völkern, aus Babel, Cuthah, Avva, Chamat und Sepharvaim Colonisten und ließ sie wohnen in den Städten Samarias, und von diesen fünf Völkern hatte jedes seine eigenthümliche Gottheit, oder nach der Sprache des alten Orientes seinen Mann, V. 31. Josephus in der Archäologie IX, 14 § 3 sagt: οἱ δὲ μετοικισθέντες εἰς τὴν Σαμάρειαν Χουθαῖοι .... ἕκαστοι κατὰ ἔθνος ἴδιον θεὸν εἰς τὴν Σαμάρειαν κομίσαντες — πέντε δ' ἦσαν — καὶ τούτους, καθὼς ἦν πάτριον αὐτοῖς, σεβόμενοι. Das Zusammentreffen der Verhältnisse des Weibes mit denen des Volkes ist doch wahrlich zu merkwürdig, als daß es für zufällig ausgegeben werden könnte. Zu dem: „Und den du nun hast, der ist nicht dein Mann", ist

V. 22 zu vergleichen, wo der Verbindung der Samaritaner mit ihrem gegenwärtigen Gott die Legitimität abgesprochen wird. Dann das Συχάρ in V. 5: ist das ganze Religionswesen der Samaritaner eine Lüge, so wird sich das zuerst und hauptsächlich auf das Grundverhältniß des Volkes zu Jehova beziehen. Daß die Samaritanerin schon im Vorigen als Repräsentantin des Volkes erscheint, daß die Begebenheit einen weissagenden Character trägt, haben wir bereits nachgewiesen. Um so mehr dürfen wir erwarten in ihren Verhältnissen die des Volkes abgebildet zu sehen. Daß Jesus sich auf den Quell Jakobs setzte, um auf sich als den wahrhaftigen Quell Jakobs hinzuweisen, daß sein erstes Wort an das Weib: δός μοι πιεῖν einen geistlichen Untersinn hat, daß er im geistlichen Sinne dem Weibe „lebendiges Wasser" anbietet, haben wir bereits gesehen. Auf einem so durchaus symbolischen Terrain hat die symbolische Auffassung unserer Stelle, welche die geschichtliche Wahrheit nicht beeinträchtigt sondern zum Ausgangspuncte hat, die Voraussetzung nicht gegen sondern für sich. Daß die Ausleger des N. T. vielfach vor solchen Auffassungen eine so große Scheu tragen, erklärt sich wohl daraus, daß sie zu wenig in der Schule des A. T. gebildet sind und sich deshalb von ihrem „Occidentalismus" nicht losmachen können. Von Versuchen, die veraltete allegorische Erklärung wieder zurückzuführen, sollte man nicht reden. Erklärung einer Allegorie ist weit verschieden von allegorischer Erklärung.

V. 19. „Spricht zu ihm das Weib: Herr ich sehe, daß du ein Prophet bist. V. 20. Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet, und ihr saget, daß zu Jerusalem der Ort ist, wo man anbeten muß." Man wird dem Worte des Weibes nicht den Zweck unterlegen dürfen, die ihr unangenehme persönliche Wendung des Gespräches zu beseitigen. Dagegen entscheidet, daß Christus sich überhaupt so tief mit ihr einläßt, und dann V. 29, wo sie mit voller Offenheit ihre Sünde bekennt. Man wird auch nicht annehmen dürfen, daß sie hier einen Religionspunct zur Sprache bringt, der in Bezug auf das, worum es sich zunächst handelte, ihr Verhältniß zu Christo, ohne Bedeutung war, wie Calvin meint, da sie Christum als Propheten kennen gelernt habe,

so wolle sie von ihm im Allgemeinen in der rechten Gottesverehrung unterwiesen werden. Das Wort Christi hat das Weib zu tief getroffen, als daß sie hier blos dem Impulse einer allgemeinen „religiösen Wißbegierde" folgen könnte. Die Frage, die das Weib hier aufwirft, hat vielmehr directe Beziehung auf ihr Verhältniß zu Christo. Sie hat erkannt, daß Jesus ein Prophet ist, aber ehe sie sich weiter mit ihm einläßt, muß sie darüber ins Klare kommen, wie es mit dem Puncte steht, der die Scheidewand zwischen Juden und Samaritanern bildet. Hatten ihre Väter recht mit der Behauptung, daß aller wahre Gottesdienst an den Berg Garizim gebunden ist, so mußte sie Bedenken tragen, sich mit einem Juden weiter einzulassen. Dieser Anstoß mußte erst aus dem Wege geräumt seyn. Es handelt sich nicht um eine blos vereinzelte Differenz. Es handelt sich um einen Lehrsatz, welchen die Samaritaner, als deren Repräsentantin auch hier das Weib auftritt, ausschloß von dem Quell Jakobs, von dem Leben aus Gott, von dem Zugange zu Christo. — Auf diesem Berge, sie weist hin auf den Garizim, den sie vor Augen hatte. Der Tempel, der dort einige Jahrhunderte bestanden hatte (Beiträge 2 S. 2 f.), war durch Johannes Hyrkanus zerstört und nicht wieder aufgebaut worden, aber die Heiligkeit des Ortes blieb und galt bei den Samaritanern als das Centrum ihrer Religion. Noch bis auf den heutigen Tag lautet einer unter den fünf Glaubensartikeln der Samaritaner: Garizim ist die Kiblah, Ritter S. 650.

V. 21. „Spricht zu ihr Jesus: Weib glaube mir, es kommt die Stunde, da ihr weder auf diesem Berge noch zu Jerusalem den Vater anbeten werdet." Jesus weist darauf hin, daß der Streitpunct zwischen den Juden und Samaritanern, auf den das Weib solches Gewicht legte, in Zukunft alle Bedeutung verlieren wird. Was dem Untergange nahe ist, das darf sie schon jetzt nicht abhalten, dem Zuge ihres Herzens zu folgen, das darf sich schon jetzt nicht als eine Zwischenwand hinstellen zwischen sie und Den, der ihr lebendiges Wasser geben will. Das: glaube mir, knüpft an an des Weibes: „du bist ein Prophet" und fordert sie auf, diesem Bekenntniß Folge zu geben. Der Prophet ist als solcher נאמן, 1 Sam. 3, 20, πιστός, Sir. 48, 22, wo Jesaias

πιστὸς ἐν ὁράσει αὐτοῦ genannt wird, 1 Macc. 14, 41. Zu dem: es kommt die Stunde, ist Jes. 66, 18 zu vergleichen: „Es kommt (die Zeit oder die Stunde) zu sammeln alle Heiden und Zungen und sie kommen zu sehen meine Ehre": mit der Stunde die Heiden zu sammeln geht die Aufhebung des Unterschiedes der Orte Hand in Hand. In dem προςκυνήσετε werden die Juden und die Heiden zugleich angeredet. Gegen die Annahme, das προςκυνήσετε gehe allein auf die Samaritaner, „welche durch ihre künftige Bekehrung vom Dienste auf Garizim gelöst, aber zum Dienste in Jerusalem nicht sollen gebracht werden", entscheidet, daß bei dieser Auffassung der Gedanke nahe läge, daß für die Juden die locale Gebundenheit des Cultus noch fortdauern werde. Nach der entsprechenden Sentenz in V. 23 aber sollte sie in Zukunft überhaupt nicht fortdauern. Dann wäre auch nach dieser Auffassung die Antwort keine vollständige. Das Weib hatte nicht blos gefragt, wo die Samaritaner anzubeten haben. Der Vater, das sollte Gott für die Samaritaner erst in Zukunft werden, wenn die Stunde gekommen. In der Gegenwart stand Gott zu ihnen nicht in dem Verhältniß der Vaterschaft. Das zeigt der gleich folgende Vers, wo den Samaritanern alle wesenhafte Gotteserkenntniß, alles reale Verhältniß zu Gott abgesprochen wird. Bei den Juden hatte schon in dem A. T. das Verhältniß der Vaterschaft sich angebahnt, doch gelangte auch bei ihnen das Verhältniß erst unter dem N. B. zu seiner Vollendung. Erst durch den Geist Christi wurde ein tieferer Wesenszusammenhang mit Gott begründet. Doch dürfen wir nicht zweifeln, daß der Vatername auch schon unter den Samaritanern gangbar gewesen. Es kommt dabei nicht blos in Betracht, daß auch die Heiden zu ihren Götzen sprachen: „du bist mein Vater", Jer. 2, 27. Viel wichtiger ist, daß in den Büchern Mose's den Nachkommen Jakobs der Name der Söhne Gottes beigelegt wird, 2 Mos. 4, 22. 5 Mos. 14, 1, so daß der Gebrauch des Vaternamens bei den Samaritanern ein unmittelbarer Ausfluß ihrer Usurpation der Nachkommenschaft Jakobs war. — Die alttestamentliche Grundlage für den Ausspruch hier, wie für den in Matth. 8, 11 ist Mal. 1, 11: „Denn von Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist

groß mein Name unter den Heiden, und an jedem Orte wird Räuchwerk dargebracht meinem Namen und reines Speisopfer, denn groß ist mein Name unter den Heiden, spricht Jehova Zebaoth." Das: an jedem Orte, bildet den Gegensatz zu dem im vorigen Verse erwähnten Tempel. Der Prophet kündigt an, daß die Bestimmung in 5 Mos. 12, 5. 6: „An dem Orte, den der Herr euer Gott erwählen wird aus allen euren Stämmen, daß er seinen Namen dorthin setze, diese seine Wohnung sollt ihr aufsuchen und dorthin kommen. Und ihr bringet dorthin eure Brandopfer und eure Speisopfer" u. s. w. in Zukunft, bei der Erscheinung Christi ihre Bedeutung verlieren werde. Michaelis: In omni loco, in Assyria et Aegypto, Jes. 19, 18s., sicut olim in uno loco. An der angef. St. des Jesaias heißt es: „An diesem Tage wird ein Altar seyn dem Herrn inmitten des Landes Aegypten" — der Altar hier und die Opfer in V. 21 gehören zusammen, so daß also nicht an einen Altar von blos symbolischer Bedeutung, als Hinweisung auf den Altar in Jerusalem gedacht werden kann. Hand in Hand mit diesen Aussprüchen Jesaia's und Maleachis geht die Ankündigung der Aufhebung der alttestamentlichen Form des Cultus in Jer. 3, 16. Dan. 9, 27. Diese geht mit der Ausschließlichkeit der Cultusstätte Hand in Hand, so daß diese Ausschließlichkeit aufhören muß, sobald die Form des Cultus aufgehoben wird. — Im directen Widerspruche mit dem Ausspruche des Herrn hier und in V. 23, wodurch für den N. B. jeder Unterschied der Orte aufgehoben wird, stehen die jetzt in Schwange gehenden Theorien von einer dereinstigen Wiedererhebung Jerusalems zum Mittelpuncte der Kirche Gottes und zum Centralheiligthum. Die Tragweite unseres Ausspruches nach dieser Seite hin wurde schon vollkommen von Bengel erkannt: Samaritae non compulsi sunt Hierosolyma, Act. 8, 14. Et quid postea opus fuit Cruciatis? quid opus est peregrinationibus? Locorum hic discrimen plane tollitur, cui intenti fuerant veteres, Num. 23, 27. Si discrimen manet, ubivis potius, quam Hierosolymis adorandum esse, haec verba innuunt.

V. 22. „Ihr betet an, was ihr nicht kennet, wir beten an, was wir kennen; denn das Heil ist aus den Juden." Zwar,

fährt der Herr fort, was die Gegenwart betrifft, haben die Juden Recht und nicht die Samaritaner. — Das Object der Anbetung wird allgemein bezeichnet, aber gemeint ist Gott, als der alleinige Gegenstand derselben — vgl. Matth. 4, 10: γέγραπται γάρ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις — s. v. a.: wir beten einen Gott an, den wir kennen. Die Samaritaner kennen Gott nicht, weil er sich ihnen nicht kundgegeben. Jede reelle Gotteserkenntniß hat zur Grundlage, daß Gott sich geoffenbart, sich durch seine Thaten einen Namen gemacht hat. Weil den Samaritanern diese Kundgebung Gottes in ihrer Mitte fehlt, so geht ihnen jede wesenhafte Gotteserkenntniß ab, trotz ihres „von Anthropomorphismen und Anthropopathismen freien Monotheismus", sie sind nicht minder wie die Heiden ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ. Die wählerische Stellung zu dem Worte Gottes, daß sie nur den Pentateuch annahmen, alle übrigen Bücher des Canons verwarfen, und „demzufolge die in den späteren Büchern enthaltene Gottesoffenbarung entbehrten, namentlich auch die feste und lebendige Entwickelung der Messiashoffnung" war nur Folge und Ausfluß dieses Grundmangels, daß sie einen Gott verehrten, der sich in ihrer Mitte nicht kund gegeben, unter ihnen nicht Gestalt gewonnen hatte, daß jede Ausfüllung der Leere ihres Heiligthums und ihrer Herzen durch die Fülle seiner Gegenwart fehlte. Aus diesem Grundmangel erklärt sich auch der Wankelmuth der Samaritaner, ihr Unvermögen für ihre Religion zu leiden, ihre Neigung zu allem was nach Aufklärung schmeckte. „Sie sagten nicht blos unbewußt die Wahrheit, wenn sie in dem Briefe an den Antiochus Epiphanes in merkwürdiger Uebereinstimmung mit dem Ausspruche des Herrn erklärten, ihre Väter haben ἀνώνυμον ἐν τῷ Γαριζεὶν ὄρει ἱερόν gegründet. Es regte sich in ihnen das Gefühl, daß der Gott, um den sie so viel sich bemühten, doch bei allem ihrem Prahlen mit seiner Nähe, ein ferner, kein θεὸς ἐναργής, ἐπιφανής sey, daß er blos einen überlieferten Namen habe, keinen solchen, der lebendig aus der Sache hervorgewachsen." Beitr. 2 S. 21. Bei den Juden war auch viel Unkenntniß Gottes, aber diese war bei ihnen eine durch den Einzelnen verschuldete. Zu allen Zeiten, auch den versunkensten,

fand sich unter ihnen ein Kern, eine Auswahl vor, welche auf Grund der Gottesoffenbarung eine wesenhafte Erkenntniß Gottes besaß. Dagegen bei den Samaritanern war die Unkenntniß Gottes eine principielle, radicale, allgemeine. — Warum hat sich aber der wahre Gott den Samaritanern nicht kundgegeben, warum waren sie verurtheilt anzubeten was sie nicht kannten? Die Antwort ist: weil sie den Zugang zu dem wahren Gott nicht in der von ihm vorgeschriebenen Weise gesucht haben. Während der Dauer des A. B. war das Reich Gottes an das Heiligthum in Jerusalem und an die Israelitische Volksgemeinschaft gebunden. Statt als Einzelne sich unter die Gemeinde Gottes durch die Beschneidung aufnehmen zu lassen, verlangten sie eine selbstständige und mit den Juden gleichberechtigte Abtheilung des Volkes Gottes zu seyn, und als solche an der Erbauung des Tempels in Jerusalem Theil zu nehmen. Als diese Prätension abgewiesen wurde, schlugen sie der Bestimmung Gottes in 5 Mos. 12 durch die Errichtung eines eignen Heiligthums ins Angesicht. Durch solches Treiben schlossen sie sich von Gott und seiner Offenbarung aus. — Der Vorwurf: „ihr betet an, was ihr nicht kennt“, trifft jetzt die Juden nicht minder, wie damals die Samaritaner. Seit der Verwerfung Christi kennt Gott sie nicht mehr und in Folge dessen kennen sie Gott nicht mehr. Es fehlt an jeglicher Offenbarung Gottes in ihrer Mitte, aus der sich eine wahrhaftige Gotteserkenntniß entwickeln könnte. — Mit dem Satze hier war zugleich die Antwort auf die Frage des Weibes in V. 20 gegeben. Waren die Juden allein im Besitze wahrhaftiger Gotteserkenntniß, so mußte auch der Ort ihrer Gottesverehrung der richtige seyn. Tappen die Samaritaner in Bezug auf die Erkenntniß Gottes überhaupt in Finsterniß, so können sie auch in Bezug auf den Ort seiner Verehrung nicht das Richtige treffen. Das Weib hatte zunächst nur nach dem Orte gefragt. Der Sache nach aber ging ihre Frage auf das ganze Verhältniß der Religion der Samaritaner zu der der Juden. Deshalb geht auch Jesus in der Antwort auf das Ganze ein, von dem der Theil beherrscht wurde. — „Denn das Heil kommt aus den Juden“: es ist von dem Messianischen Heile die Rede,

und nicht von der „Messianischen Idee“, die einige Ausleger in ihrer Verlegenheit an seine Stelle setzen. Den Beweis dafür, daß nicht die Samaritaner, sondern nur die Juden Gott kennen, gewährt, daß das Heil von den Juden ausgeht. Damit wird der Religion der Juden das Siegel der Bestätigung aufgedrückt, gezeigt, daß nur unter ihnen Gott waltet, nur unter ihnen also auch wahrhaftige Gotteserkenntniß sich findet. Steht es fest, daß das Messianische Heil nicht etwa von Juden und Samaritanern zusammen ausgeht — worauf der Heiland schon vorher durch das ἡμεῖς hingewiesen hatte, wodurch er, der Träger dieses Heiles, sich zusammen mit den Juden auf die eine, die Samaritaner aber auf die andere Seite stellt, vgl. das ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, Röm. 9, 5 — so auch zugleich, daß die Samaritaner von dem Reiche Gottes ausgeschlossen sind, innerhalb dessen er allein erkannt wird. Denn das Reich Gottes und das Heil gehören unzertrennlich zusammen. — Das Heil ist von den Juden, das bezeugt die Weissagung des A. T. von 1 Mos. 12 an, wonach durch Abrahams Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten, vgl. 1 Mos. 49, 10. Jes. 2. 49, 6, wo Gott zu seinem Knechte, dem wahrhaftigen Israel, V. 3, spricht: „Ich gebe dich zum Lichte der Heiden, mein Heil zu sein bis zu dem Ende der Erde“ (auf diese St. weist der Ausdruck speciell hin) 60, 1—3. Micha 4 und viele a. St. „Das Heil kommt von den Juden“, das stand jetzt in Christo dem Weibe leibhaftig vor Augen, nach dessen Erscheinung der Samaritanismus als ein Anachronismus betrachtet werden mußte, und wurde nachher von den Samaritanern anerkannt, da sie sprachen: οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ὁ Χριστός. Damit verurtheilten sie zugleich ihr ganzes bisheriges Religionswesen. — Ebenso können wir zu den Juden jetzt sprechen: ihr betet an u. s. w. Denn das Heil kommt von den Christen, aus dem Zion der christlichen Kirche, Röm. 11, 26. Der Glaube Abrahams, Davids, Jesaia's wird unter den Heiden nicht durch Juden gepflanzt, die überall als ein abgestorbener Baum, als weggeworfene Reben sich zeigen, nicht mehr die Signatur des lebendigen Gottes, sondern des Götzen Mammon an sich tragen, sondern durch die

Christen, zum Vorspiele, daß auch die Vollendung des Heiles nicht aus der in Trümmer zerfallenden Synagoge, sondern aus der Kirche hervorgehen wird. — „Also — bemerkt Lampe — mußte das Weib von ihrer Finsterniß überführt werden, ehe das wahre Licht ihr aufging, und gedemüthigt werden wegen ihrer Unwürdigkeit, ehe der Erlöser der Welt ihr bekannt wurde." Es liegt am Tage, daß das Weib auch hier repräsentirenden Character trägt, daß sich uns in ihr das Volk der Samaritaner darstellt.

V. 23. „Aber es kommt die Stunde und ist schon jetzt, da die wahrhaftigen Anbeter den Vater anbeten werden im Geiste und in der Wahrheit, denn der Vater will auch haben, die ihn also anbeten." Der Geist bildet den Gegensatz gegen alle Aeußerlichkeiten, wie z. B. diese und jene Oertlichkeit, die blos äußerlichen Opfer. Die Wahrheit ist die unzertrennliche Begleiterin des Geistes, insofern nur die Anbetung im Geiste die wahrhaftige ist, jede andere nur Lüge und Schein. — Was der Mensch von Geist hat, das hat er nur dadurch, daß er des Hauches aus Gott theilhaftig ist, 1 Mos. 2, 7. Da der Mensch in Folge des Sündenfalls der Fleischlichkeit anheimgefallen ist, 1 Mos. 6, 3, so kann er nur durch die Ausgießung des Geistes in die Sphäre des Geistes erhoben werden. So lange diese nicht erfolgt ist, bleibt er unfähig sich in die Region des Geistes zu erheben. Der Mensch in seinem natürlichen Zustande muß nothwendig die Religion in das Gebiet der Aeußerlichkeit herabziehen, auf dem er allein heimisch ist. — Die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit ist auf der einen Seite noch zukünftig, denn Christus ist noch nicht verherrlicht und also der heilige Geist noch nicht da, auf der andern Seite gehört sie schon der Gegenwart an, denn das Wort ist schon im Fleische erschienen und unter dem A. B. keimt der N. B. — Daß Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten sey, wird schon im A. T. auf das nachdrücklichste gelehrt. Wenn Moses wiederholt als die Summe aller Religion das: „Du sollst lieben den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele" bezeichnet, so versetzt er eben damit die Religion in das Gebiet des Geistes, spricht allem Aeußeren als solchem die Bedeutung ab und setzt es herab zum dienenden Mittel,

zur bloßen Form, die keinen Werth hat, wenn sie nicht mit dem Geiste erfüllt ist. Wenn Jesaias in C. 1. 66 die blos äußerlichen Opfer und anderen Religionshandlungen, auch das bloße Lippengebet (C. 29, 13) so nachdrücklich verwirft, so hat er unsern Satz zum Ausgangspunct. Er verlangt geistliche Tugenden im Gegensatze gegen blos äußerliche Leistungen, die schon an der Schwelle der Offenbarung in 1 Mos. 4 durch die Verwerfung der seelenlosen Gabe Kains gerichtet werden. Micha stellt in C. 6, 6—8 den blos äußerlichen Opfern als allein gottgefällig entgegen Recht thun und Liebe üben und demüthig wandeln vor Gott. Ein Grundgedanke von Ps. 50 ist: mit äußeren Opfern als solchen kann Gott nicht gedient seyn, da er Geist ist — V. 13: „Sollte ich essen das Fleisch der Stiere und das Blut der Böcke trinken?" —; eben weil er dies ist, können nur geistliche Opfer ihm gefallen, ein Herz voll Dank und voll Liebe — V. 14: „Opfre Gott Lob und also bezahle dem Höchsten deine Gelübde." Aber so klar das Ziel auch schon unter dem A. B. erkannt und hingestellt wurde, so war doch die Erreichung desselben gar schwierig. Unter dem A. B. war der Geist Christi noch nicht vorhanden, und der Geist Gottes vermochte im Ganzen und Großen nicht die herabziehende Macht des Fleisches zu bewältigen. Dazu bedurfte es seiner Potenzirung zum Geiste Christi. Es war gar schwer sich auf dem Gebiete des Geistes zu behaupten, lag gar nahe, daß man in das Gebiet der Aeußerlichkeit herabsank, auf dem das Fleisch sich zu Hause und in seinem Elemente fühlt. Von Bedeutung ist noch, daß in dem göttlichen Gesetze selbst gewissen Aeußerlichkeiten für die Dauer des A. B. Bedeutung beigelegt war, zwar nicht eine solche, daß sie an sich versöhnende und rechtfertigende Bedeutung gehabt hätten, aber doch so, daß sie unbedingt verbindlich waren, z. B. das Erscheinen beim Heiligthum, die Darbringung der geistlichen Opfer unter der Form der leiblichen. Durch solche Concession, die dem sinnlichen Bewußtseyn gemacht war, um es anzuleiten wenigstens zu den Anfängen des Gottesdienstes im Geiste und in der Wahrheit, wurde eine falsche Werthlegung auf das Aeußere gar nahe gelegt. Wir erkennen dies schon aus der lebhaften Polemik, mit der Psalmisten

und Propheten sich gegen solche Gefahr erheben, z. B. David in Ps. 15. 24. Alles Aeußere nur als Mittel zum Zwecke zu betrachten und von diesem Gesichtspuncte aus zu würdigen, das vermochten unter dem A. B. nur die Auserwählten. Daß es auch jetzt noch schwer ist, zeigen z. B. die Träume von einer zukünftigen Herstellung Jerusalems. — V. 24. „Geist ist Gott, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten." Die unmittelbarste alttest. Parallelst. für das: Gott ist Geist, ist Jes. 31, 3: „Aegypten ist Mensch und nicht Gott und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist." Da erscheint Gott seyn und Geist seyn (nicht: ein Geist, obgleich auch durch diese Uebers. der Gedanke nicht wesentlich alterirt wird) als unzertrennlich verbunden. Quesnel bemerkt: „Ein Geist und ein Herz, die Gott geheiligt sind durch einen lebendigen Glauben, eine aufrichtige Anbetung und Demüthigung vor seiner Größe, eine unbedingte Unterwerfung und Abhängigkeit von seinem Willen, eine lebendige Dankbarkeit gegen seine Güte und seine Wohlthaten, ein brennender Eifer für seine Ehre, das ist das Opfer, welches wahrhaft würdig ist (so weit die Creatur es seyn kann) dieses ewigen und unendlich vollkommnen Geistes und dieses absolut heiligen und unveränderlichen Willens, welcher Gott selbst ist. Ohne dies Opfer des Geistes und des Herzens durch die Liebe ist das äußere Opfer, welches das Zeichen desselben seyn soll, die Wirkung und das Abbild, ein leeres Zeichen, ein trügerisches Bild, ein Jüdisches Opfer." — Es bedarf kaum der Bemerkung, daß der vorliegende Ausspruch Christi gegen das Aeußerliche im Cultus nur insofern gerichtet ist, als dasselbe auf selbstständige Bedeutung Anspruch macht. Wollte man ihn weiter ausdehnen, so würde man den Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit nicht fördern, sondern zerstören. Der Mensch als geistleibliches Wesen bedarf des Aeußeren um zum Geistlichen geführt zu werden, und das geistliche Leben muß verkümmern, wenn ihm diese Stütze entzogen wird. Doch ergibt sich aus unserm Ausspruche die Regel, daß jede Ueberhäufung mit Aeußerlichkeiten im Cultus, die so leicht den Geist statt ihn anzuregen, überwältigen und in die Aeußerlichkeit herabziehen kann, zu meiden ist.

V. 25. „Spricht zu ihm das Weib: Ich weiß daß Messias kommt (welcher Christus genannt wird), wenn der kommt, so wird er uns Alles verkündigen.“ Das Weib fühlt, daß sie nicht folgen, daß sie die Einsicht in die ganze Tiefe der eben verkündeten Wahrheit nur gewinnen kann in Verbindung mit einer umfassenderen Aufklärung ihres religiösen Bewußtseyns, die sie von der Erscheinung des Messias erwartet. Nach dieser spricht sie ihr Verlangen aus und in Folge dieses entgegen kommenden Verlangens gibt sich Jesus dann als den Messias zu erkennen. In C. 1, 42 steht ὁ Μεσσίας, hier Μεσσίας ohne Artikel, weil das Wort zum Eigennamen geworden, wie auch διάβολος und Σατανᾶς einige Male ohne Artikel stehen. Der appellativische Character des Namens mußte grade für die Ausländerin mehr zurücktreten. Man hat es auffallend gefunden, daß die Samaritanerin sich des specifisch Jüdischen Namens Messias bedient, der aus Schriften geflossen ist (Ps. 2. Dan. 9), welche nicht zu dem Samaritanischen Canon gehörten. Allein nach dem gesammten Verhältniß der Samaritanischen Theologie zu der Jüdischen, ihrer unbedingten Abhängigkeit, vgl. Beiträge 2 S. 28 f., ist es von vornherein kaum anders zu denken, als daß der damals unter den Juden so gangbare Name auch zu den Samaritanern herübergedrungen sey. Zu beachten ist noch, daß die Jüdischen Ueberläufer, welche einen Hauptcanal bildeten, durch den Manches aus der Jüdischen Fülle den Samaritanern zufloß, grade in Sichem ihren Hauptsitz hatten, vgl. Josephus Archäol. 11, 8, 6: Σαμαρεῖται μητρόπολιν τότε τὴν Σίκιμα ἔχοντες, κειμένην πρὸς τῷ Γαριζεὶν ὄρει καὶ κατῳκημένην ὑπὸ τῶν ἀποστατῶν τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους. Dann ist zu beachten, daß das Weib, in ihrem Bedürfnisse sich Christo anzuschmiegen, mit Vorliebe den Namen gebraucht, der wie sie wußte der unter den Juden gangbare war. In der Sache übrigens geht das Weib nicht über den Pentateuch hinaus. Von dem Kommen des Messias ist in 1 Mos. 49, 10 die Rede, vgl. zu C. 1, 9. Die Anschauung von dem Messias als einem göttlich erleuchteten Lehrer weist hin auf 5 Mos. 18, dieselbe Stelle, auf welche die Samaritaner noch jetzt ihren Glauben an einen Erlöser gründen, vgl. Bargès, les Samaritains de Naplouse,

Paris 1855 S. 90, während sie die Weissagung vom Silo jetzt auf Salomo beziehen, S. 91. Die Worte ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα stimmen mit 5 Mos. 18, 18: „er redet zu ihnen Alles was ich ihm gebieten werde", auffallend überein. Auf Mose's Verkündung eines Propheten gleich ihm weist aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Samaritanische Geheimname für den Messias השהב oder התהב zurück. Dieser Name darf nicht mit Gesenius, carmina Samarit. p. 75 s., erklärt werden durch conversor. Denn diese Erklärung beruht auf der falschen Annahme, daß שׁוב im Hebräischen mehrfach zurückführen bedeute. Er muß vielmehr mit de Sacy, notices et extraits t. 12 p. 29. 209, Juyneboll, chron. Samarit. p. 52 erklärt werden: celui qui revient, der Wiederkehrende. Die Form תהב kommt im Samaritanischen auch sonst als Participium von תוב vor, welches im Samaritanischen, Syrischen, Arabischen immer zurückkehren heißt, in der Bedeutung der Wiederkehrende, speciell der Bußfertige. Auf Grund des gleich mir betrachteten die Samaritaner den Messias als den wiederkehrenden Moses. Von dieser Anschauung aus sagen sie, sein Name werde mit dem Buchstaben M anfangen, Barges a. a. O., und legen ihm, der nur Mensch seyn soll, ein Alter von 120 Jahren bei, Jowett bei von Raumer, Pal. S. 145.

V. 26. „Spricht zu ihr Jesus: ich bin es, der mit dir redet." Das ist das siebente und letzte Wort Jesu. P. Anton: „Da sie also selber davon redete, so war es ja Zeit, daß Christus die Schlinge zuzog." Unter den Juden verfuhr Jesus in Bezug auf seine Messianische Würde behutsam, — reprimirend, Matth. 16, 20. Der Grund lag nach C. 6, 15 hier in dem politischen Character der Jüdischen Messiashoffnungen. Dieser Grund fiel bei den Samaritanern weg. War aber die Handlung eine symbolische, trug sie einen weissagenden Character, so mußte in ihr das Bekenntniß Jesu als des Messias vorkommen. Der nothwendige Schluß der Begebenheit war das: „wir wissen, daß dieser ist wahrlich der Heiland der Welt" und diesem Bekenntniß mußte die Erklärung Christi selbst über seine Messianische Würde vorangehen.

V. 27. „Und unterdessen kamen seine Jünger und wun-

derten sich, daß er mit einem Weibe redete. Niemand jedoch sprach: Was suchest du, oder was redest du mit ihr." In Judäa würden sich die Jünger nicht gewundert haben, daß Jesus mit einem Weibe redete, in Samaria schon, wenn mit einem Manne, und noch mehr wunderten sie sich über den Verkehr mit einem Weibe. Zu bemerken ist aber die scheue Ehrfurcht der Jünger im Verhältniß zu Christo. „Bei welchem Verwundern — bemerkt die Berleb. B. — doch auch eine heilige Ehrerbietung war, daß sie ihn nicht darüber beurtheilten oder es ungleich auslegten." Calvin zieht aus diesem Betragen der Jünger die Lehre, „daß wir, wenn uns in den Werken Gottes und Christi etwas nicht gefällt, uns die Zügel nicht schießen lassen dürfen zu Tadel und Widerstreben, sondern vielmehr bescheiden schweigen müssen, bis was uns verborgen ist, aus dem Himmel offenbar werde."

V. 28. „Es verließ nun das Weib ihren Wassereimer und ging in die Stadt und spricht zu den Menschen: V. 29. Kommt sehet einen Menschen, der mir gesagt Alles was ich gethan: ist dieser etwa Christus?" Das μήτι, etwa, Buttmann S. 213, ist nicht etwa Ausdruck des eignen Zweifels, sondern der Bescheidenheit und der Anerkennung ihrer durchaus untergeordneten Stellung. Sie will dem Urtheile der Männer dadurch nicht vorgreifen und dadurch ihren Widerspruch hervorrufen.

V. 30. „Sie gingen aus der Stadt und kamen zu ihm." Es ist ein Contrast von weissagender Bedeutung, daß die Judäer Jesum durch ihre Nachstellungen aus ihrem Lande wegtreiben, dagegen die Samaritaner zu ihm herauskommen und ihn in ihre Stadt einladen. Das willige Gehör, welches die Botschaft des Weibes findet, setzt voraus, daß die auf Dan. 9 ruhende Jüdische Erwartung der nahe bevorstehenden Erscheinung des Messias auch auf die Samaritaner übergegangen war.

V. 31. „Unterdeß baten ihn seine Jünger und sprachen: Rabbi iß." Die Zubereitung der eingekauften Speisen hatte einige Zeit weggenommen. Die Jünger waren damit erst fertig geworden, als die Samaritaner schon in der Nähe waren. Daraus erklärt sich die Antwort Christi. Die Jünger mutheten ihm zu, vor Allem zu essen und sich bis dahin mit den Ankommenden

nicht einzulassen, eine Zumuthung, deren Ungehörigkeit schon daraus erhellt, daß das Weib um Jesu willen ihr Wasser verlassen hatte.

V. 32. „Er aber sprach zu ihnen: ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennet. V. 33. Es sprachen nun die Jünger zu einander: hat ihm etwa Jemand zu essen gebracht?" Sie sprachen es nur untereinander. An ihn selbst wagen sie in scheuer Ehrerbietung solche Frage nicht zu richten. V. 34. „Spricht zu ihnen Jesus: meine Speise ist, daß ich thue den Willen des, der mich gesandt hat und vollende sein Werk." Ein geistlicher Hirt — bemerkt Quesnel — darf Nichts im Herzen haben als das Werk Gottes und das Heil der Seelen. Das ist seine Wonne, seine Nahrung und sein Leben." — V. 35. „Saget ihr nicht: es sind noch vier Monate, so kommt die Erndte. Siehe ich sage euch, hebet eure Augen auf und sehet die Felder, daß sie schon weiß sind zur Erndte." Nach Mehreren sollen die Worte: „es sind noch vier Monate, so kommt die Erndte", eine sprüchwörtliche Redensart seyn, die den Sinn hat: vier Monate von der Aussaat an gerechnet pflegt die Erndte zu kommen. Dagegen aber spricht, daß von einer solchen sprüchwörtlichen Redensart sich sonst keine Spur findet; daß man nicht einsieht, warum sie grade den Aposteln in den Mund gelegt werden sollte; daß die Angabe des Ausgangspunctes, die Saatzeit, nicht fehlen dürfte; daß zwischen Saat und Erndte in Palästina nicht vier, sondern sechs Monate liegen, die Saatzeit beginnt um die Mitte des October, Jahn Archäol. 1, 153, die Erndte von der Mitte des April, 1, 332. Wir haben also hier vielmehr ein Wort vor uns, welches die Jünger eben damals gesprochen hatten. Da noch vier Monate bis zur Erndte waren, so mußte die Reise in die Zeit der eben sprossenden jungen Saaten fallen. Im Angesichte dieser hatten die Jünger eben vorher auf der Wanderung solche Bemerkung gemacht, nicht als Oeconomen, sondern als Theologen, um darauf hinzuweisen, wie sehr der Mensch auf das Harren und Hoffen hingewiesen ist, wie sehr es für ihn gilt seine Seele in Geduld zu fassen, also in demselben Sinne, in dem Jakobus in C. 5, 7 den Ausspruch thut: ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ ἕως ἂν λάβῃ ὑετὸν

πρώϊμον καὶ ὄψιμον. Im Gegensatze nun gegen diese langsame Zeitigung der irdischen Frucht soll Jesus hier nach Mehreren „von der schnellen Folge von Aussaat und Erndte auf dem geistlichen Gebiete" reden. Aber präciser bezeichnet schon Augustinus den Gegensatz: Vos quatuor menses computatis usque ad messem, ego vobis aliam messem albam et paratam ostendo. Es ist hier nur von dem Weißseyn der Felder zur Erndte die Rede. Nach dem Folgenden sollen die Erndte erst die Apostel nach dem Heimgange Christi einsammeln. So wird also der Gegensatz so zu fassen seyn: Auf dem geistlichen Gebiete ist die Sache schon weiter fortgeschritten als auf dem natürlichen. Während auf dem letzteren die Saat erst sproßt, ist sie auf dem geistlichen schon weiß zur Erndte. — Zu dem: „hebet eure Augen auf und sehet", ist zu vgl. Jes. 49, 18: „erhebe ringsum deine Augen und siehe, sie alle versammeln sich, kommen dir." Ebenso 60, 4. Das Zusammentreffen kann um so weniger ein zufälliges seyn, da es sich auch an den Grundst. um den Zuwachs des Reiches Gottes handelt. Die Worte legen es nahe, daß Jesus hinweist auf die herannahenden Samaritaner. Mit Recht bemerkt Lücke: „Ohne ein Gegenwärtiges, was auch die Jünger wahrnehmen konnten, wäre die Aufforderung, die Augen aufzuheben, kaum begreiflich." Doch wird man bei den Samaritanern nicht stehen bleiben dürfen, vielmehr in ihrem Erscheinen das Symptom eines allgemeinen Weltzustandes erblicken müssen. Dann schließt sich auch der Ausspruch des Herrn in Matth. 9, 37. 38 enger an. Auch V. 36—38 sind allgemeinen Inhaltes. — Der Ausspruch des Herrn hier soll zunächst zeigen, daß es jetzt Zeit sey, nicht zu essen, sondern das Werk des Vaters zu vollbringen. Damit aber verbindet sich die im Folgenden noch bestimmter hervortretende Tendenz die Jünger mit Muth und Freudigkeit für ihre Mission zu erfüllen, welche unter so günstigen Aussichten unternommen wurde. — Aus unserer Stelle erhellt, daß der Besuch Jesu in Samaria ungefähr der Mitte des December angehört. Der ordentliche Anfang der Erndte war der zweite Passatag oder der 16te Tag nach dem ersten Neumonde des April. Von da sind vier Monate zurückzurechnen. Da Jesus zum Passa nach Jerusalem gereist war, so

hatte sein Aufenthalt in Judäa ungefähr acht Monate gedauert.

V. 36. „Der Erndtende empfängt Lohn und sammelt Frucht in das ewige Leben, damit auch der Säende sich zugleich freue und der Erndtende.“ Freilich, fährt Christus fort, obgleich die Felder schon weiß sind zur Erndte, so ist die Erndte selbst doch noch nicht unmittelbar vor der Thür. Sie einzusammeln ist nicht mein, sondern euer Werk, ein Werk reichen Segens für euch, und der Freude zugleich auch für mich, für den alsdann sich das Wort des Psalmisten erfüllen wird, Ps. 126, 5: „Die in Thränen säen, werden in Freuden erndten.“ Die Unterscheidung zwischen dem Säenden und dem Erndtenden hier weist darauf hin, daß die Erndte erst nach Christi Tode beginnen wird. Damit im Einklange steht, daß es der Herr bei diesem einzigen Besuche bewenden ließ, daß er nie wieder einen Versuch machte, das angefangene Werk fortzusetzen, daß er seinen Aposteln ausdrücklich verbietet, das Land der Samaritaner in der Absicht dort das Evangelium zu verkünden zu bereisen, Thatsachen, welche zeigen, daß es hier nur darauf ankam, ein Vorbild oder Vorspiel desjenigen zu geben, was nach der Erhöhung Christi geschehen sollte. — Die Frucht, welche in das ewige Leben gesammelt wird, ist der Lohn für die treue Arbeit, welcher im ewigen Leben dargereicht wird, vgl. das ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς Matth. 5, 12. Der καρπός hier ist der μισθός im unmittelbar Vorherg. Das ewige Leben erscheint als der Ort, wo die Frucht, der Lohn geborgen wird, Mtth. 3, 12. 6, 26. Quesnel bemerkt: „Das Heil eines Arbeiters ist oft eng verbunden mit dem der Anderen; indem er für sie arbeitet, arbeitet er für sich selbst.“ Zu dem speciell den Aposteln bestimmten Lohn gehört, daß sie auf zwölf Stühlen sitzen werden, richtend die zwölf Geschlechter Israels.

V. 37. „Denn hierin ist das wahrhaftige Sprüchwort: ein Anderer ist es der säet und ein Anderer der erndtet.“ Jesus hatte in dem Vorigen zwischen dem Säenden und dem Erndtenden unterschieden. Hier wird diese Unterscheidung begründet oder noch klarer und schärfer hingestellt. Nach der Parallelst. 2 Petr. 2, 22 wird ἀληθινός Adject. zu λόγος seyn, und das: hierin ist, s. v. a.

hier findet seine Bewährung, hier gilt. Als wahrhaftig wird das Wort, dessen Sinn Calvin richtig so ausdrückt: multos saepe alieni laboris fructum percipere, bezeichnet eben in Bezug auf das vorliegende Verhältniß, in dem es zu seiner höheren Wahrheit gelangt. Die Betrachtung, daß sie erndteten was Christus gesät hatte, mußte die Apostel recht dankbar machen, recht eifrig in der Erndtearbeit.

V. 38. „Ich habe euch gesandt zu erndten, was ihr nicht gearbeitet habt; Andere haben gearbeitet und ihr seyd in ihre Arbeit eingetreten.“ Zu ἀπέστειλα bemerkt schon Lampe: „Ihre Sendung begann mit ihrer Berufung, obgleich sie erst später ihre Vollendung empfing.“ „Andere“: gemeint ist Jesus allein, aber dieser repräsentirt hier eine ganze Classe. Genau analog ist Ps. 54, 6: „Der Herr ist unter denen, die meine Seele unterstützen“, wozu in meinem Comm. bemerkt wurde: „Der S. macht zwei Parteien, die Gegner und die Helfer, und ist voll triumphirender Zuversicht, daß er auf Seiten der letzteren den Herrn erblickt. Daß der S. neben dem Herrn noch andere Helfer gehabt haben müsse, darf man aus dem Plural nicht schließen. Die Mehrzahl ist eine gedachte, der Plural bezeichnet die Classe, die Partei, die in der Wirklichkeit auch durch einen Einzigen vertreten werden kann.“ Ganz analog ist Ps. 118, 7: „Der Herr ist mit mir unter meinen Helfern.“ Zu dem κεκοπιάκασι vgl. das κεκοπιακὼς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας C. 4, 6. Das war nur das Sinnbild der Mühsal und des Leidens, welches Jesus zu bestehen hatte bis zur Vollendung seines Berufes. Wie bitter dies Leiden war, erhellt daraus, daß was die Jünger zu arbeiten und zu leiden hatten, bis zum Märtyrertode, dagegen als leicht erscheint, so daß es nicht der Rede werth ist.

V. 39. „Aus jener Stadt glaubten aber viele an ihn von den Samaritern, wegen des Wortes des Weibes, welches bezeugte: er hat mir alles gesagt, was ich gethan habe. V. 40. Da nun die Samariter zu ihm kamen, baten sie ihn bei ihnen zu bleiben und er blieb dort zwei Tage. V. 41. Und viel mehrere glaubten wegen seines Wortes. V. 42. Und sie sprachen zu dem Weibe: wir glauben hinfort nicht mehr wegen deiner Rede; denn

wir haben selbst gehört und erkannt, daß dieser ist wahrlich der Heiland der Welt, (der Christ)." Als „Heiland der Welt" erscheint der Messias in der einen der wenigen Messianischen Stellen der Bücher Mose's, auf welche die Samaritaner beschränkt waren, 1 Mos. 49, 10, nach welcher dem Schilo, dem Friedlichen, dem Friedebringer die Völker anhangen sollen. Der Beweis, daß diese St. von den Samaritanern Messianisch gedeutet wurde, ist in der Christologie Th. 1 S. 75. 6 geführt worden. Als „Heiland der Welt" mußte Jesus sich den Samaritanern darstellen, da er ihre Prätensionen, Antheil an dem Bunde zu haben, zu dem leiblichen Israel zu gehören, völlig zurückwies und sie den Heiden gleichstellte, V. 22. Kam das Heil nur von den Juden, so konnten sie nur insofern daran Theil nehmen, als es für die ganze Welt bestimmt war. Der Ausdruck σωτὴρ τοῦ κόσμου findet sich übrigens im ganzen N. T. außerdem nur noch 1 Joh. 4, 14, und es liegt nahe anzunehmen, daß Johannes ihn dort mit Anspielung auf unsere St. gebrauchte. Die Berleb. B. bemerkt: „Weil sie ihn so nennen, so müssen sie den Jammer der Welt haben kennen lernen." Ὁ Χριστός fehlt bei bedeutenden Auctoritäten.

C. 4, 43—54.

Die zweite Offenbarung der Herrlichkeit Christi in Galiläa.

V. 43. „Nach den zwei Tagen aber ging er aus von dort und zog nach Galiläa. V. 44. Denn Jesus bezeugte selbst, daß ein Prophet in seiner eignen Heimath keine Ehre hat. V. 45. Da er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, da sie alles gesehen hatten, was er zu Jerusalem gethan auf dem Feste, denn auch sie waren zu dem Feste gekommen." — Καὶ ἀπῆλθεν fehlt in einigen bedeutenden critischen Auctoritäten. Die Weglassung ist aber wahrscheinlich aus dem Streben nach Abkürzung zu erklären. Das καὶ ἀπῆλθεν nimmt V. 3 wieder auf, zeigt daß Jesus die dort unternommene, durch den Aufenthalt in Samaria unterbrochene Reise fortsetzte. Grade das ἀπῆλθεν kommt bei Johannes häufiger vor, wie bei irgend einem andern

neutestamentlichen Schriftsteller und wird auch in der Apokalypse mit Vorliebe gebraucht. Es zuzusetzen, war weniger Veranlassung als es wegzulassen. Die umständliche Bezeichnungsweise der Handlungen Jesu entspricht der hohen Bedeutung, welche Johannes seiner Person beilegt, wie aus gleichem Grunde Matthäus in C. 5, 2 das ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ setzt. — Galiläa in V. 43 ist das übrige Galiläa, im Unterschiede von Nazareth und im Gegensatze gegen dasselbe, wie Johannes ganz entsprechend in C. 3, 22 durch das Jüdische Land Judäa im Gegensatze gegen Jerusalem bezeichnet. Der Apostel hätte allerdings nicht so schreiben können, wenn er einen unbedingt selbstständigen Bericht über das Leben Jesu schreiben wollte, und nicht vielmehr Paralipomena zu den drei ersten Evangelien und besonders zu dem seines Genossen im Apostolate Matthäus. In welche Schwierigkeiten man sich verwickelt, wenn man diese feststehende Thatsache nicht anerkennen will, das erhellt deutlich aus der rathlosen Verlegenheit, in welcher sich die meisten neueren Ausleger bei dieser St. befinden. Nazareth ist auch nach Johannes die Heimath Jesu, 1, 47. 19, 19, also der Ort, auf den er bei seiner Rückkehr nach Galiläa zunächst gewiesen war. Nachdem aber Matthäus in C. 4, 13 berichtet hatte: καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲτ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καπερναούμ, konnte Johannes ohne Gefahr mißverstanden zu werden Galiläa von dem übrigen Galiläa gebrauchen und πατρίς von dem Heimathsorte, das letztere um so mehr, da für die Worte: ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει Matth. 13, 57, vgl. Mrc. 6, 4. Luc. 4, 24 als Commentar diente, zeigte, daß πατρίς hier von der Vaterstadt Christi Nazareth steht und nicht von dem Vaterlande. — Schon daß Johannes so ganz im Allgemeinen von Galiläa redet, ohne einen Ort der Niederlassung Jesu näher zu bezeichnen, daß er auch im Folgenden einen solchen nicht angibt — denn der Aufenthalt in Kana ist offenbar nur ein vorübergehender — gilt einer Verweisung auf seine Vorgänger gleich. Als der Ort der Niederlassung war in Matth. 4, 13 schon Capernaum genannt worden. An diese Angabe schließt sich bei Johannes freundlich an, daß in Capernaum, dem Wohnorte mehrerer seiner Jünger, Jesus sich schon auf der Reise zu dem

ersten Passa mehrere Tage aufgehalten hatte, 2, 12, daß in Capernaum der Königliche wohnte, dessen Sohn Jesus sogleich bei der ersten Ankunft in Galiläa geheilt hatte. Es ist natürlich, daß dieser, der mit seinem ganzen Hause gläubig ward, V. 53, Alles aufbot Jesum zu bewegen, daß er dort seine Wohnung nehme. — Hat man aus der Vergleichung der ersten Evangelisten erst festen Grund gewonnen, so wird der also gewonnene Sinn auch durch die nähere Betrachtung der Relation des Johannes bestätigt. Der Ausspruch Jesu in V. 44 verlangt schon an sich die Beziehung auf die Vaterstadt, nicht das Vaterland. Es liegt nahe, daß er auf eine alttestamentliche Thatsache zurückweist — denn der Canon des A. T. ist das eigentliche Terrain der Propheten, in der nachcanonischen Zeit war das Prophetenthum erloschen —, und da kann wohl an keine andere gedacht werden, als an die, daß Jeremias bei einem Besuche in seiner Vaterstadt Anathoth die Weisung erhielt: „Du sollst nicht weissagen in dem Namen des Herrn, sonst wirst du sterben durch unsre Hand." C. 11, 21. Auf Grund dieser St. hat Jesus den Ausspruch selbst gebildet. Es ist kein Grund vorhanden zu der Annahme, daß er ein bei den Juden gangbares Sprüchwort war. Ferner, wenn man unter πατρίς das Vaterland versteht, so hat die Sentenz weder im Allgemeinen Wahrheit — alle vorexilischen Propheten weissagten in ihrem Vaterlande und gingen nicht über die Gränzen desselben hinaus — noch in ihrer Anwendung auf Christum. In dieser müßte man unter dem Vaterlande Galiläa verstehen. Grade dort aber, wo die Pharisäer nicht frei schalten und walten konnten, fand Christus den meisten Eingang, wie dies gleich V. 45 zeigt. Die Obern des Volkes sprechen in C. 7, 52 zu Nicodemus, da er sich Christi annimmt: „bist etwa auch du ein Galiläer." — Nach Matth. 13, 57 sprach Jesus die Worte: οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, als er bei einem Besuche in Nazareth dort übel aufgenommen war. Dieser Besuch gehört einer bedeutend späteren Zeit an. Eine lange Reihe von Thatsachen liegt zwischen der Rückkehr Jesu nach Galiläa, 4, 12, und diesem Besuche. Bei Luc. in C. 4, 23 sprechen die Nazarethaner zu Jesu: ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ ποίησον καὶ

ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου. Jesus hatte also damals schon eine Reihe von Wundern in Galiläa verrichtet. Hier dagegen nehmen die Galiläer Jesum auf Grund dessen, was er in Jerusalem gethan hatte, auf, und nach V. 54 war die Heilung des Sohnes des Königlichen erst das zweite Zeichen, welches in Galiläa geschah. Was Jesus hier schon geäußert hatte, um seinen Entschluß nicht in Nazareth seinen Wohnsitz zu nehmen zu motiviren, das wiederholte er, als jene Aeußerung ihre thatsächliche Bestätigung bei einem Besuche gefunden hatte, den er zu Nazareth machte, eben damit es ans Licht trete, daß er nicht aus vorgefaßter Meinung seiner Heimath den Segen entzogen hatte, der ihr zunächst gebührte. Gewiß nicht ohne Absicht nahm Jesus diese Probe nicht sofort, sondern erst in einer Zeit vor, da in Galiläa sein Name schon weit und breit gefeiert wurde, Luc. 4, 14. Das Heil sollte seiner Vaterstadt unter den günstigsten Umständen dargeboten werden. — Lampe meint, wann Jesus diesen Ausspruch gethan, werde nicht gesagt. Der Evangelist könne füglich den Grund des Entschlusses Jesu mit Worten angeben, die er bei einer andern Gelegenheit, eben bei jenem späteren Besuche in Nazareth sprach. Möglich ist dies allerdings. Aber es liegt doch nahe, daß er bei seinen Jüngern sich gleich wegen seines Entschlusses, nicht in Nazareth seine Wohnung zu nehmen, rechtfertigte. Er wiederholte diesen Ausspruch später, da er durch den Erfolg Bestätigung erhalten hatte. — Den Grund, warum Jesus in seiner eignen Vaterstadt keine Ehre hatte, erkennen wir aus Matth. 13, 54—56. Sie hatten die niederen Verhältnisse vor Augen, aus denen er hervorgegangen. Sie können sich nicht zur Anerkennung einer Größe erheben, die so unbedingt aus dem Himmel abgeleitet werden mußte, der für sie jede irdische Grundlage fehlte.

V. 46. „Jesus kam nun wiederum nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte." Diese letzteren Worte enthalten den Grund, weshalb Jesus sich zunächst nach Kana wandte. Es war der Ort Galiläas, wo er in Folge der früheren Offenbarung seiner Herrlichkeit bereits einen Stützpunct besaß. Daß er zunächst dorthin sich begab, wies darauf hin, daß in Zukunft Gleiches von ihm zu erwarten stand. Der Königliche ver-

stand diese Hinweisung. — „Und es war ein Königlicher, dessen Sohn krank war, zu Capernaum." Königliche nennt Josephus vom Jüd. Kr. B. 7 C. 5 § 2 die an Titum abgesandten Diener des Parthischen Königes. Ebenso nennt er in der Archäol. B. 15 C. 8 § 4 die Diener des Königes Herodes, welche er kurz zuvor dessen ὑπηρέτας genannt hatte. Die Söhne des Herodes waren nur Tetrarchen, aber daß man sie dennoch im gemeinen Leben häufig mit dem Königstitel beehrte, erhellt aus Matth. 14, 9. Mrc. 6, 14. Den Namen dieses Königlichen, der nach V. 53 gläubig wurde mit seinem ganzen Hause, wollen Mehrere aus Luc. 8, 3 entnehmen, wo unter den Weibern, welche Jesu folgten und ihm dieneten aus ihrem Vermögen, Johanna das Weib des Chuza, des Statthalters des Herodes genannt wird. Man würde noch bestimmter auf diese Stelle hingewiesen seyn, wenn nicht in Apgsch. 13, 1 unter den Propheten und Lehrern in Antiochia ein Μαναήν, Ἡρώδου τοῦ τετράρχου σύντροφος vorkäme. Der Königliche hatte ohne Zweifel, außer von dem Wunder in Kana, auch von Allem gehört was Jesus in Jerusalem gethan hatte, V. 45. Wahrscheinlich waren schon dort von Jesu Kranke geheilt worden. — Die Verschiedenheit des Königlichen hier von dem Hauptmann in Matth. 8 und Luc. 7 liegt völlig am Tage. Die Uebereinstimmung findet nur in dem Allgemeinsten statt, daß die Fürbitte für einen kranken Angehörigen Gewährung findet, und daß dieser Kranke in Capernaum ist, nach Matthäus dem gewöhnlichen Wohnorte Christi, und also auch dem Hauptschauplatze seiner Wunder, Luc. 4, 23. Alles Andere ist verschieden — der Ort, wo Jesus angesprochen wird, dort Capernaum, hier Kana, die Zeit, hier im ersten Anfange der Messianischen Wirksamkeit Jesu in Galiläa, dort nachdem Jesus schon längere Zeit in Galiläa thätig gewesen war, das Verhältniß des Kranken zu dem Fürbittenden — dort der Knecht, hier der Sohn — die Religion, der Hauptmann ist ein Heide, der Königliche, wie besonders V. 48 zeigt, ein Jude, der Glaubensstandpunct: bei dem Hauptmann eine seltene Energie des Glaubens, dagegen der Königliche wird wegen seines Schwachglaubens getadelt.

V. 47. „Dieser, da er hörte daß Jesus eben aus Judäa

nach Galiläa gekommen, ging zu ihm und bat ihn, daß er herabkomme und seinen Sohn heile, denn er wollte sterben. V. 48. Jesus nun sprach zu ihm: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht." Das hinzugefügte τέρατα gibt die nähere Bestimmung für die Zeichen, zeigt daß an Wunderzeichen zu denken ist. Zeichen und Wunder waren überhaupt nothwendig und die Erscheinung Jesu kann ohne sie nicht gedacht werden. Jesus selbst verweist auf sie den zweifelnden Johannes in Matth. 11, 4. 5. Er sagt in C. 10, 37 unseres Evangeliums: „wenn ich nicht die Werke meines Vaters thue, so glaubet mir nicht", und in C. 15, 24: „wenn ich die Werke nicht gethan hätte unter ihnen, die kein Anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde." Auch unter den Samaritanern hat sich Jesus in solcher Weise legitimirt. Der Grund, den das Weib für seine Messianische Würde vorbringt, ist der: „Er hat mir gesagt Alles was ich gethan." In diesem Falle aber lagen die Wunder und Zeichen bereits vor und es gereichte dem Königlichen zum Vorwurfe, daß er nicht durch sie zum Glauben geführt wurde, daß sein Herz bei ihnen kalt geblieben war. Grade die Wunder und Zeichen Jesu waren für den Königlichen die Veranlassung, daß er zu Jesu kam, besonders das zu Kana verrichtete Wunder. Obgleich aber Jesus den Königlichen tadelt, ähnlich wie den Thomas in C. 20, 29, so liegt doch im Hintergrunde die Gewährung der Bitte, und die Antwort ist wesentlich verschieden von der an die Pharisäer, welche von ihm πειράζοντες ein Wunder verlangten, Matth. 16, 1.

V. 49. „Spricht zu ihm der Königliche: Herr komm herab ehe mein Kindlein stirbt. V. 50. Spricht zu ihm Jesus: ziehe hin, dein Sohn lebt. Und es glaubte der Mensch dem Worte, welches Jesus zu ihm gesprochen, und zog hin." Leben steht schon im A. T. mehrfach von der Genesung von schwerer Krankheit, weil diese gleichsam der beginnende Tod ist, Jes. 38, 1. 2 Kön. 1, 2. Quesnel: „Man bemerke das doppelte Wunder, das durch ein einziges Wort Jesu gewirkt wird: das eine auf den entfernten Leib des Sohnes, das andere auf das gegenwärtige Herz des Vaters, welcher selbst von seinem Unglauben geheilt

wurde, da er die Heilung glaubte, welche er nicht sah. — Die Wirksamkeit des Wortes Jesu auch bei seinem Abwesen lehrte seine Jünger, daß seine Rückkehr in den Himmel ihrer Zuversicht auf seine Hülfe gar keinen Abbruch thun dürfe." V. 51. „Da er aber schon herabzog, kamen seine Diener ihm entgegen und benachrichtigten ihn und sprachen: dein Kind lebt. V. 52. Er erkundete nun von ihnen die Stunde, in der es besser mit ihm geworden. Und sie sprachen zu ihm: gestern um die siebente Stunde verließ ihn das Fieber." Gestern sagen die Knechte nach der Jüdischen Tageseintheilung, wonach der Tag mit Sonnenuntergang endet. Die Heilung war um ein Uhr Mittags erfolgt. Da die Entfernung zwischen Capernaum und Kana, dem jetzigen Kefr Kana, ungefähr 5 Meilen beträgt, so konnte der Königliche füglich am Abend desselben Tages nach unserer Rechnung in Capernaum seyn. — V. 53. „Der Vater nun erkannte, daß in derselben Stunde (das Fieber ihn verlassen hatte), in der Jesus zu ihm gesprochen: dein Sohn lebt. Und er selbst glaubte und sein ganzes Haus." Sein früherer Glaube hatte sich nur auf einen einzelnen Punct bezogen, die Heilung seines Sohnes. Jetzt gelangte er zur Theilnahme an dem allgemeinen seligmachenden Christenglauben. — V. 54. „Dies that Jesus wiederum als zweites Zeichen, da er aus Judäa nach Galiläa kam." Das hier nicht schlechthin nothwendige πάλιν ist dem Johannes besonders beliebt, es kommt in seinem Evangelium zwischen 40 und 50 mal vor, während es sich in dem Evangelium des Lucas nur zweimal findet. In den Briefen Johannis steht es nur einmal, in der Apokalypse nur zweimal, was characteristisch ist in Bezug auf das Eigenthümliche des historischen Styles. Das ἐλθών u. s. w. kann sich nur auf das zweite Zeichen beziehen. Denn bei dem ersten kam Jesus nicht aus Judäa, sondern aus Peräa. So ist also bei dem Vorhergehenden hinzuzudenken: auf diesem Schauplatze, in Galiläa. Denn daß nicht von dem zweiten Zeichen überhaupt die Rede seyn kann, zeigt V. 45. Der Schluß der zweiten Gruppe weist zurück auf den Schluß der ersten, C. 2, 11. Bengel macht darauf aufmerksam, daß Johannes über drei Wunder in Galiläa eingehend berichtet, die beiden zu Kana und die Speisung

der fünftausend in C. 6. Ebenso über drei in Judäa: der Kranke am Teiche Bethesda, C. 5, der Blinde in C. 9, die Erweckung des Lazarus. Ebenso wird über drei Erscheinungen des Auferstandnen berichtet, mit ausdrücklicher Bezeichnung der letzten als der dritten, C. 21, 14, wie wir ja auch durch unsern V. angeleitet werden zu zählen. Da Johannes erweislich auch sonst den Zahlen Bedeutung beilegt, so werden wir auch hierin keinen Zufall erblicken dürfen. — Schweizer bemerkt: „Was aus Jesu wird, wo er bleibt, sieht Niemand aus dieser Erzählung. — So unanschaulich pflegt Johannes nicht zu erzählen.“ Eben hieraus ergibt sich, daß Johannes auf frühere Darstellungen zurückweist, aus denen das hier Fehlende entnommen werden kann. Die Darstellung wird zum Räthsel, wenn man dies verkennt. Es muß dann auch befremden, daß die Jünger hier so ganz zurücktreten, deren erst in C. 6, 3 wieder gedacht wird. Daß Jesus in jener Zeit von ihnen umgeben war, das war aus den ersten Evangelien hinreichend bekannt.

Die dritte Gruppe, C. 5, 1 – 6, 71

enthält die zweite Festreise Jesu nach Jerusalem, und was Johannes zwischen ihr und der dritten in Ergänzung der drei ersten Evangelien berichten will.

Da Jesus das Gespräch mit der Samariterin hat, sind nach C. 4, 35 noch vier Monate bis zur Erndte, also bis zum Passa, welches Jesus nach C. 5, 1 in Jerusalem begeht. Die Heilung des Knechtes des Königlichen erfolgte bald nach der Ankunft in Galiläa. So wird also hier ein Zeitraum von 3 – 4 Monaten leer gelassen, für den die Ausfüllung aus den drei ersten Evangelien zu entnehmen ist. Wichtiges muß während dieser Zeit um so mehr vorgefallen seyn, da die Gefangennehmung des Täufers eine Aufforderung für Jesum war, die leergewordne Stelle einzunehmen und auszufüllen.

C. 5, 1. „Danach war Fest der Juden und Jesus zog hinauf nach Jerusalem.“ Lücke bemerkt: „So oft Johannes die unmittelbare Zeitfolge bezeichnen will, gebraucht er μετὰ τοῦτο, wenn die mittelbare μετὰ ταῦτα.“ Man wird aber gegen eine so ins Kleinliche hineingehende Unterscheidung von vornherein mißtrauisch seyn müssen, und dies Mißtrauen zeigt sich bei näherer Untersuchung als begründet. Die Unterscheidung scheitert gleich an V. 14 hier, wo man nach Lückes Theorie τοῦτο erwarten sollte, da nur die Erzählung einer Thatsache vorangegangen war. Μετὰ ταῦτα, was in der Apokalypse überall steht, ist auch in dem Evangelium das Regelmäßige. Nur zur Abwechselung kommt daneben μετὰ τοῦτο vor, was im ganzen Evangelium nur viermal steht. So häufig wie in dem Evangelium des Johannes und der Apok. findet sich μετὰ ταῦτα sonst nirgends. Matthäus hat nie μετὰ ταῦτα und τοῦτο, Mrc. nur einmal μετὰ ταῦτα. — Was unter dem „Feste der Juden“ zu verstehen sey, ist bis auf den heutigen Tag controvers. Von vornherein müssen wir die Meinung zurückweisen, daß Johannes selbst kein bestimmtes Fest bezeichne. Dagegen spricht, daß alle anderen Feste bei Johannes bestimmt sind, daß die Feste bei ihm die Gruppirung beherrschen, wie namentlich das Fest hier den Anfang der dritten Gruppe bezeichnet, daß die Erwähnung der Feste bei Johannes chronologische Bedeutung hat, weshalb er das Passa auch da erwähnt, wo Christus es nicht besucht. Steht es nun fest, daß Johannes ein bestimmtes Fest meint, so erhellt weiter aus der Thatsache, daß Jesus zu diesem Feste nach Jerusalem zog, daß nur an eins der drei großen Feste gedacht werden darf. Denn nur die Feier dieser Feste ist nach dem Gesetze an das Heiligthum geknüpft, und nach dem Zwecke, den Jesus bei seinen Festreisen hatte, auf das zu den Festen zusammenströmende Volk einzuwirken, vgl. zu 2, 13, hat sein Heraufziehen das des Volkes zur Voraussetzung. Ferner, das in Beziehung auf 3 Mos. 23, 2 stehende τῶν Ἰουδαίων wird von Johannes nie von einem anderen Feste gebraucht als von den drei großen im Gesetze verordneten, zweimal von dem Passa, einmal von dem Laubhüttenfeste. Speciell für das Passa spricht aber schon die Thatsache des Heraufziehens Jesu. Nach

der damaligen Jüdischen Praxis war das Passa das einzige unter den drei hohen Festen, dessen Feier regelmäßig von dem ganzen Volke bei dem Heiligthum begangen wurde. Auf das Passa führt ferner die St. C. 4, 35. Nach dieser sind, da Jesus durch Samaria zieht, noch vier Monate bis zur Erndte, die mit dem Passa ihren Anfang nahm. Unter den drei Hauptfesten war also damals das Passa das nächste. Den Hauptgrund für das Passa aber theilen wir mit den Worten mit, in denen er früher in der Christologie dargelegt wurde.*) „Der Streit ist zu Gunsten des Passa sofort entschieden, wenn der Artikel als ächt anerkannt wird. Daß für diesen bedeutende Auctoritäten sprechen, erhellt schon aus der Thatsache, daß Tischendorf ihn wieder in den Text aufgenommen hat.**) Die Weglassung konnte gar leicht von solchen ausgehen, die mit ihm nichts anzufangen wußten. Das Fest ist entweder das Fest schlechthin — dann kann kein anderes gemeint seyn als das Passa, welches als das eigentliche Grundfest der Nation schon dadurch bezeichnet wird, daß es vor allen anderen Festen, auch vor dem Sabbath und sogar vor der Bundschließung am Sinai eingesetzt wurde, deren Fundament es bildet, vgl. die Nachweisungen in Bezug auf die hervorragende Würde des Passafestes bei Lund, Jüdische Heiligthümer S. 974. Oder das Fest ist das früher erwähnte Fest. Dann sind wir wieder auf das Passafest gewiesen, als das einzige, dessen in dem Früheren gedacht wurde. Von ihm war nicht nur in dem Anfange der zweiten Gruppe die Rede, welcher dem Anfange der dritten correspondirt und trotz der örtlichen Entfernung ihm sehr nahe steht und zwar in auffallend ähnlichen Worten, C. 2, 13: καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς, vgl. C. 5, 1: μετὰ ταῦτα ἦν ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα, sondern noch kurz vorher

*) Th. 3, 1 S. 184 f. Auf die dort gegebne eingehende Widerlegung der Hypothese, daß unter dem Feste hier das Purimfest zu verstehen sey, können wir hier nur verweisen.

**) Es ist von nicht geringer Bedeutung, daß auch der neu entdeckte Codex Sinaiticus, nach Tischendorf der älteste unter allen vorhandenen, den Artikel hat, vgl. die notitia editionis Codicis Bibliorum Sinaitici von Tischendorf p. 18.

in C. 4, 45. Aber auch wenn der Artikel nicht ächt wäre, würde man doch nur an das Passa denken dürfen. Da an ein unbestimmtes Fest von vornherein nicht gedacht werden kann, so ist alsdann das: war Fest (nicht etwa: ein Fest) der Juden, aus dem Zusammenhange zu ergänzen. Der bestimmende Artikel kann nach Winer (Gr. S. 108) fehlen, „wenn die Auslassung keine Zweideutigkeit in die Rede bringt oder den Leser nicht in Ungewißheit läßt, ob er das Wort bestimmt oder unbestimmt auffassen solle." Dieser Fall tritt hier ein. Jeder Unbefangene denkt hier zunächst an das Passa. Die Bestimmung ergibt sich hier aus dem Vorhergehenden um so mehr, da durch das: καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα jeder Gedanke an ein anderes Fest außer den drei Hauptfesten von vornherein ausgeschlossen, unter diesen aber der Gedanke an das Passafest insofern nahe gelegt war, als nur an diesem die Wallfahrt nach Jerusalem allgemeine Volkssitte. Genau analog ist das καθ' ἑορτήν in Matth. 27, 15. Mrc. 15, 6, so genau, daß alle anderen Analogien dadurch überflüssig gemacht werden. Fritzsche bemerkt zu der letzteren St.: Quamquam ἡ ἑορτή de quibusvis feriis in genere dicitur, tamen h. l. quum de Paschate agatur (Mrc. 14, 1) ad Paschatis ferias referri debet: singulis Paschatis feriis; Lücke zu Joh. 2 S. 8: „Die Formel κατὰ δὲ ἑορτήν ist allerdings auf das Passa zu beziehen, aber nur im Zusammenhange der Leidensgeschichte. An und für sich läßt sie das Fest unbestimmt." Die Anwendung auf unsere Stelle ergibt sich von selbst. Ein wichtiger Grund für das Passa läßt sich auch noch aus der Parabel Luc. 13, 6 f. entnehmen. Zu der Zeit, da Jesus die Parabel aussprach, waren bereits drei Jahre — da die Angabe eine runde ist, mindestens 2½ Jahre — seiner Wirksamkeit vorüber. Eine Gnadenfrist von einem Jahre soll dem Feigenbaum nach V. 8 noch gewährt werden. Also erhalten wir im Ganzen mindestens 3½ Jahre. Damit im Einklange stehen die vier Passas, welche Johannes aufführt, wenn in unserer Stelle ein Passa erkannt wird. Drei Passas außer dem unsrigen werden von Johannes ausdrücklich genannt, 2, 13. 6, 4 und dann das letzte. Endlich, auch das ist noch von Bedeutung, daß Irenäus,

der älteste unter den Lehrern der alten Kirche, deren Auffassung unserer St. uns bekannt ist, sie entschieden auf das Passa bezieht. Er weist in II, 39 (Bened. 22) nach, daß in die Zeit des Messianischen Berufes Jesu vier Passafeste fallen. Das erste in C. 2, 13. Dehinc iterum subtrahens se invenitur in Samaria, quando et cum Samaritana disputabat et filium centurionis absens verbo curavit. Et post haec iterum secunda vice ascendit in diem festum Paschae in Hierusalem, quando paralyticum, qui juxta natatoriam jacebat 38 annos, curavit, jubens ut surgeret et auferret grabbatum suum et iret.

Das sind die gewichtigen Gründe für das Passa. Dagegen hat man besonders Folgendes geltend gemacht: „C. 4, 35 sprach Jesus im December; aus C. 6, 4 aber erhellt, daß das Passa noch bevorstand; mithin muß ein in die Zeit vom December bis zum Passa einfallendes Fest gemeint seyn, und dies ist kein anderes als das Purimfest." Aber man kann nichts auch nur Scheinbares dagegen einwenden, daß das Passa hier das zweite der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ist, das Passa in C. 6, 4 das dritte. Daß Johannes dann einen Zeitraum von beinahe einem ganzen Jahre der Lehrthätigkeit Jesu mit Stillschweigen übergeht, kann nichts beweisen. Der Conflict, in den Jesus in C. 5 geräth, und die gegen sein Leben gerichteten Anschläge, vgl. V. 16. 18, mußten ihn veranlassen Judäa schleunig zu verlassen. Die Vorgänge in Galiläa hatten die drei ersten Evangelisten vorweggenommen, die Johannes überall nur ergänzen will und die sich auf diese Vorgänge beschränkt hatten, vgl. Christol. S.184. Die Lücke kann nur solche befremden, welche in das Verhältniß des Johannes zu den drei ersten Evangelien nicht die richtige Einsicht haben.

V. 2. „Es ist aber zu Jerusalem an dem Schaafthore ein Teich, der auf Hebräisch zubenannt wird Bethesda, mit fünf Hallen." Das ἔστι wird nicht daraus erklärt werden dürfen, daß der Teich auch nach der Zerstörung Jerusalems noch blieb. Denn nicht der Teich als solcher kommt in Betracht, sondern der Teich in seiner Eigenschaft als Heilanstalt, mit seinen fünf Hallen. Man wird aber auch aus dem ἔστι nicht mit Bengel u. A. auf die durch so starke Gegengründe getroffene Abfassung des Evan-

geliums vor der Zerstörung Jerusalems schließen dürfen. Das Präsens kann füglich ein solches der Vergegenwärtigung seyn, wie sie in dem Evangelium des Johannes so oft vorkommen, C. 1, 44 f. 4, 7, allerdings gewöhnlich bei Handlungen. Daß so das ἔστι aufzufassen sey, zeigt das folgende κατέβαινεν. Das Herabkommen des Engels geht mit der Eigenschaft des Teiches als Bethesda Hand in Hand. Daß bei προβατικῇ zu ergänzen ist πύλῃ (obgleich für solche Auslassung sich sonst keine Beispiele beibringen lassen) erhellt aus Neh. 3, 1. Das nächste Thor bei dem Schaafthore ist nach Neh. 3, 3. 12, 39 das Fischthor. Danach erhielten diese Thore wahrscheinlich den Namen von dem Schaafmarkt und Fischmarkt, der vor ihnen war. Zum Orte des Schaafmarktes war das Schaafthor deshalb besonders geeignet, weil es nahe bei dem Tempel war. Zur Bestimmung seiner Lage dient der Umstand, daß es nach Neh. 3, 1 bei der Herstellung der Mauern und Thore durch die Priester gebaut wurde. Der Hohepriester sammt den Priestern machte bei dem Bau den Anfang, den Uebrigen zum Vorbilde, und es läßt sich nicht zweifeln, daß sie das Stück zunächst dem Tempel bauten. Auch ist es natürlich, daß der Bau von diesem seinen Anfang nahm. A porta gregis — bemerkt Raschi — inchoatur aedificatio murorum atque ibi etiam finitur, vgl. V. 32, wonach die letzte Abtheilung der Bauleute die Strecke baut bis zum Schaafthore hin. Ferner, von dem Schaafthore zieht bei der Einweihung der Mauern der Priesterchor unmittelbar in den Tempel, Neh. 12, 39. 40. Denn das „Wachtthor" gehört schon dem Tempel an, entsprechend dem jetzigen zugemauerten goldnen zur Moschee Sakhara führenden Thor, v. Raumer S. 308. Auf dieselbe Lage des Thores führt auch die Angabe in Neh. 3, 1, daß der Thurm Chananel in der Nähe desselben lag. Daß dieser Thurm an der Ostseite der Stadt lag, wurde in der Christol. zu Sach. 14, 10 nachgewiesen. Die nähere Bestimmung der Lage des Schaafthores und somit des Teiches Bethesda ist insofern von Bedeutung, als in derselben Localität sich noch jetzt merkwürdige Analogien für den Teich Bethesda darbieten. An der östlichen Seite der Stadt befinden sich noch jetzt die Heilbäder Hammam es Schefat oder Ain es

Schefa, von denen Wolcott und Tobler gezeigt haben, daß sie aus der großen und tiefen Wasserkammer unter dem Felsen der Moschee gespeist werden, welche die Stelle des alten Tempels einnimmt, Ritter 16, 1 S. 387. 417. An der Ostseite der Stadt, „am Ostabfall des südlichen Moria", liegt auch der Brunnen Maria, der in seinen Abwechselungen so auffallende Uebereinstimmung mit den Wassern des Teiches Bethesda darbietet. „Die Quelle der Jungfrau — sagt Ritter S. 454. 5 — liegt zuweilen ganz trocken und sprudelt dann wieder plötzlich zwischen Steinen hervor. Ein Araber sagte uns, das Wasser komme aus der Quelle unter der großen Moschee hervor. — T. Tobler hatte in den Wintermonaten 1845 dieselbe Mariaquelle öfters früh am Morgen und spät am Abend besucht, um über ihre intermittirenden Erscheinungen genauere Beobachtungen zu gewinnen. — — Auch er bemerkte wie Robinson den Wechsel der Wasser, der bis zu zwei Zoll Höhe von Fluth und Ebbe gewöhnlich war. Am 21. Januar bemerkte er, was früher von ihm nicht gesehen war, ein bedeutendes Aufquellen des Wassers, das bis $4\frac{1}{2}$ Zoll stieg und mit einem leisen Wellenschlage verbunden war. Am 14. März dauerte ein solches Sprudeln $1\frac{1}{2}$ Viertelstunden bis zur größten Höhe, dann fiel es allmälig 2 Stunden lang bis zu dem anfänglichen Niveau zurück; es war diesmal sogar bis zu $6\frac{1}{2}$ Zoll gestiegen und ließ beim Zurücksinken eine spiegelglatte Fläche zurück. Das meiste Ansteigen wollte man gegen 3 Uhr Mittags bemerkt haben." E. G. Schulz, Jerusalem S. 89, gedenkt der Volkssage, die sich noch heute bei den Muhammedanern an die intermittirende Quelle der Jungfrau knüpft, daß ein darin verborgner Drache ihr Steigen und Fallen hervorbringe. — Ἐπιλεγομένη heißt zubenannt. Die Grundbedeutung verba verbis adjicio weist darauf hin, daß der Teich einen andern so zu sagen natürlichen Namen hatte. Der hier allein angeführte heilige Name, der wohl nicht umsonst sieben Buchstaben hat, die sieben wie gewöhnlich getheilt durch die drei und vier, ist ohne Zweifel das Aramäische בית חסדא, Haus oder Stätte der Huld. (Ἑβραϊστί bezieht sich auf die damalige Landessprache, die Aramäische, die seit der Rückkehr aus dem Exil von den Hebräern gesprochen

wurde.) Die nicht hinreichend bezeugte Lesart λεγομένη hat schon den Character des Namens gegen sich, der weniger der eines Eigennamens als der eines Beinamens ist. Die Genesis der falschen Lesart erklärt sich daraus, daß man nicht erkannte, daß hier speciell von einem Beinamen die Rede ist, und sich nun durch die Gründe leiten ließ, welche noch Lücke zur Rechtfertigung der falschen Lesart anführt: „Nach dem Joh. Sprachgebrauche verdient λεγομένη den Vorzug. Jenes ist ein ἀπ. λεγ. im Johannes, ja in dieser Bedeutung kommt es überhaupt im N. T. nicht vor", wobei zu bemerken ist, daß doch das entsprechende ἐπικαλέομαι so vorkommt. — In welchem Sinne erhielt der Teich den Beinamen Bethesda? Olshausen meint: „vermuthlich war dieser Bau eine von mildthätigen Herzen gemachte Stiftung, daher der Name Bethesda." Aber nicht der Bau hieß so, sondern der Teich mit dem Bau, der sich nur als Nebensache darstellt. Von menschlicher Liebe kommt in der Erzählung nichts vor, das Gegentheil derselben in V. 7, dagegen aber, wenn wir den Namen auf die göttliche Liebe beziehen, Bethesda s. v. a. Gnadenstätte, so haben wir die Erklärung gleich in V. 4. Uebrigens würde man aus dem Bηθ sehr mit Unrecht einen Beweis entnehmen, daß der Name sich zunächst auf den Bau beziehe. בית kommt von jeder Stätte vor, Gesen. in dem thes. No. 7, und so steht בית namentlich bei Ortsnamen, z. B. Bethaven Stätte der Bosheit, Bethabara, Stätte des Ueberganges.

V. 3. „In diesen lag eine große Menge der Kranken, Blinden, Lahmen, Dürren, welche die Bewegung des Wassers erwarteten. V. 4. Denn ein Engel kam seiner Zeit herab in dem Teiche und regte das Wasser auf; wer nun zuerst hineinstieg nach der Aufregung des Wassers, der wurde gesund, von welcher Krankheit er auch behaftet war." Die Aufzählung in V. 3 vollendet sich in der Vierzahl. Diese, die Signatur der Ausdehnung, kommt bei solchen Aufzählungen in der Schrift sehr häufig vor, so z. B. in 1 Mos. 24, 35. Matth. 15, 31. Die Dürren sind ohne Zweifel identisch mit den sonst so genannten Paralytischen. Es sind solche, die an Lähmung leiden, vgl. Matth. 12, 10. Luc. 6, 6. Sie stehen wahrscheinlich deshalb zuletzt, weil

der Kranke, von dem im Folg. die Rede, zu ihnen gehörte. Die Kranken erwarteten die Bewegung des Wassers. Tholuck bemerkt: „Es gibt z. B. in Kissingen eine gashaltige Quelle, welche unter vorangehendem Brausen täglich ungefähr zu denselben Zeiten zu sprudeln beginnt und grade dann, während der Gasentwickelung am wirksamsten ist." Auf die Verwandtschaft des Wassers mit unseren Mineralquellen weist eine Notiz des Eusebius hin, in dem Onomasticon ed. Clericus, Amsterd. 1707 p. 41, der eine von den beiden Teichen, in welchen man noch zu seiner Zeit Bethesda nachweisen wollte, habe ein wunderbar röthliches Wasser, παραδόξως πεφοινιγμένον δείκνυσι τὸ ὕδωρ, Hieronymus: mirum in modum rubens. Was den Engel betrifft, so verwahrt sich schon Olshausen „vor der gangbaren Ansicht, wonach die Production der Erscheinung in der Quelle durch Naturkräfte, als die natürliche, der übernatürlichen durch einen Engel absolut entgegengestellt wird. Nach der Zurückführung der Erscheinung auf einen Engel wird vielmehr das Daseyn und Mitwirken von Naturkräften nicht geläugnet, nur werden diese Naturkräfte selbst in ihrer höheren Ursächlichkeit aufgefaßt." In dem Sprudel in Karlsbad würde Johannes den Engel nicht minder erkannt haben, wie in dem Teiche Bethesda. Circa balnea, sagt Bengel, frequens θεῖον, aliquid divinae opis est. Es ist das eine Betrachtungsweise der natürlichen Verhältnisse, die einem Zeitalter fremd geworden ist, welches in seiner atheistischen Grundrichtung stets den Blick auf die causas secundas gerichtet hat, von dem das Wort wieder gilt, was Paulus von den Heiden sprach: ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, dessen Blick an dem monstrum ingens cui lumen ademtum eines Kosmos ohne Gott, einer seelenlosen Natur geheftet bleibt. Daß die hier uns entgegentretende Betrachtungsweise die der ganzen heiligen Schrift ist, daran wird man nicht zweifeln können, wenn man nur einen Blick wirft auf Matth. 6, wonach Gott die Vögel des Himmels nährt, die Lilien des Feldes kleidet, dann auf Ps. 29, der die Größe des Herrn im Gewitter schildert, auf Ps. 104, der das Lob Gottes aus seinen Werken singt, die er alle so weislich geordnet hat, daß alle seine lebendigen Creaturen versorgt werden, der von den Cedern des

Libanon redet, die der Herr gepflanzt hat, auf Ps. 147, wo die Drachen und alle Fluthen, Feuer und Hagel, Schnee und Dampf, Sturmwind, der Sein Wort ausrichtet, Berge und alle Hügel, Fruchtbäume und alle Cedern aufgefordert werden den Herrn zu loben, der sich an ihnen verherrlicht hat. Daß hier der göttliche Einfluß durch einen Engel vermittelt wird, macht keinen Unterschied. Nach der Betrachtungsweise der Schrift geht, so weit wie die Wirkung Gottes, auch der Dienst der Engel, in deren Bereich nach Ps. 104, 4. Hebr. 1, 7 auch Winde und flammend Feuer gehören. — Das κατὰ καιρόν weist darauf hin, daß ein höheres Gesetz über der Sache waltet. Phavorinus erklärt es durch: κατὰ τὸν εὔκαιρον καὶ προςήκοντα καιρὸν καὶ χρόνον. So, in der Bed. zur bestimmten Zeit, kommt κατὰ καιρόν vor in Röm. 5, 6, vgl. Philippi, ferner in Jes. 60, 22: κατὰ καιρὸν συνάξω αὐτούς, suo vel opportuno tempore congregabo illos, Hi. 39, 18: κατὰ καιρὸν ἐν ὕψει ὑψώσει, Vulg.: cum tempus fuerit in altum alas erigit. — Es wird gesagt, der Engel sey im Teiche herabgekommen, weil er dort sich wirksam bewies, Winer S. 367. — Wenn gesagt wird, wer zuerst nach der Bewegung des Wassers hereingestiegen, der sey gesund geworden, von welcherlei Krankheit er auch behaftet gewesen sey, so ist das mit der Beschränkung zu verstehen, welche die Natur der Sache an die Hand gibt. Bemerkungen, wie die von Lampe: effectu nunquam fallente, quale quid nunquam in aquis medicatis observatum est, sind der Sache völlig fremd. Im Gegentheil, den Maaßstab für das Verständniß gibt dasjenige ab, was nach dem Zeugnisse der Erfahrung überhaupt von einer Heilquelle geleistet werden kann. Nur über eine solche will ja der Verfasser berichten; die Wunder gehören in den Evangelien überall nur Christo und seinen Aposteln an. Der Gedanke ist nur der, daß das Wasser am heilkräftigsten war, wenn es bewegt worden, und daß merkwürdige Fälle von Heilungen aller Art Kranker vorlagen. Ein Wasser, welches unter allen Umständen heilt, kann auf dem Gebiete der Schrift gar nicht vorkommen. Es widerspricht dem Gottesbegriff derselben. Ein Wasser, das auch ohne Gott, ja wider Gott heilt, ist nichts Anderes als ein Götze. Ein solches Wasser würde auch einen

Widerspruch bilden gegen den Ausspruch des Herrn in V. 14 hier, der alle Krankheiten in Beziehung zur Sünde setzt. Sind alle Krankheiten Strafen, so kann es kein absolutes Heilmittel geben. Das auf ethischem Wege Entstandne kann nicht auf rein physischem Wege beseitigt werden. Die beschränkende Auffassung wird ferner auch durch die Bedeutung erfordert, die der Apostel der Wunderheilung durch Christum beilegt. Preßt man den Buchstaben, so leistete die Quelle weit mehr als Christus, der nach C. 15, 24 Solches that, was kein Anderer gethan hatte, dessen Blindenheilungen in C. 9, 32 als beispiellos hingestellt werden. Wie nothwendig es ist, die populäre Darstellungsweise der Schrift cum grano salis zu verstehen, überall den Maaßstab anzuwenden, welchen die Natur der Sache an die Hand gibt, einen Maaßstab, den die gelehrte mikroscopische Untersuchung so leicht verlieren kann, während der einfache Leser ihn von selbst findet, zeigt z. B. die Geschichte der Aegyptischen Plagen. Nach 2 Mos. 9, 6 stirbt alles Vieh der Aegypter, und doch trifft die unmittelbar folgende Plage in V. 9 wieder außer den Menschen das Vieh, und ebenso die zweitfolgende Plage des Hagels. Der Hagel zerbricht nach V. 25 alle Bäume auf dem Felde. Wer bei der Erklärung nicht vergißt, wie es überhaupt bei einem Hagelschlage zugeht, der wird nicht an einen Widerspruch denken, wenn bei der folgenden Plage C. 10, 5 die Heuschrecken alle grünenden Bäume auf dem Felde fressen. — P. Anton sagt: „Das ist die Beschreibung dieses Hauses und das ist die Beschreibung des Kirchenzustandes hier auf Erden." Es ist speciell die Beschreibung des Zustandes unter der Oeconomie des A. B. Viel Krankheit, heilende Kräft vorhanden, aber nicht hinreichend, so daß Jesus hinzutreten und dem Mangel abhelfen muß. In dem Kranken, der an dem Teiche Bethesda nicht Heilung finden konnte, liegt das Volk des A. B. an demselben. Indem Jesus ihn heilt, stellt er seine Kirche als das wahrhaftige Bethesda dar, wie er sich nachmals in C. 9 als den wahrhaftigen Quell Siloah kundgibt. Die Fünfzahl der Hallen des Teiches Bethesda ist vielleicht nicht ohne Bedeutung, läßt jedenfalls eine passende Anwendung zu. Fünf, die gebrochene Zehn, ist in der Schrift die Signatur der Unvoll-

kommenheit, des Halben, Unvollendeten, Ergänzungsbedürftigen, vgl. zu Apoc. 9, 5. — Die Worte von ἐκδεχομένων — κατείχετο νοσήματι werden von der großen Mehrzahl der neueren Ausleger für unächt erklärt. Daß auf diese Entscheidung aber die Neigung einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat, erhellt schon aus der einen Thatsache, daß der nur auf die äußeren Auctoritäten achtende Lachmann sie in in seinen Text aufgenommen hat. Tertullian de baptismo C. 5 las schon die ganze Stelle, und daß die Auslassung in mehreren kritischen Hülfsmitteln nur auf inneren Gründen beruht, denselben, welche so manche Neuere der Stelle abgeneigt machen, wird schon durch die eine Thatsache documentirt, welche de Wette hervorhebt: „Nur alexandrinische Denkmale lassen die Stelle ganz aus." Daß die Alexandrinische Critik schon im profanen Alterthum wegen ihrer Dreistigkeit übel berüchtigt war, geht aus den Nachweisungen hervor, welche Wolf gegeben hat in den Prolegomena in Homerum. Auch das nimmt den Zeugnissen gegen die Aechtheit viel von ihrer Bedeutung, daß diejenigen, von denen sie ausgehen, sich so gar nicht einigen können. Sie sind offenbar einig nur in dem Zwecke Unbequemes zu beseitigen, in den Mitteln aber gehen sie auseinander. Die Einen lassen Alles weg von ἐκδεχομένων bis zu Ende. Andere lassen nur V. 4 aus. Noch Andere bezeichnen diesen V. mit dem Asteriscus als Zeichen des Zusatzes oder mit dem Obelus als Zeichen der Unächtheit. Es sind das kritische Zeichen, die schon auf dem Gebiete der Profancritik übel berüchtigt sind. Auch in Handschriften, welche es nicht wagen, die Stelle im Ganzen zu verdächtigen oder wegzulassen, finden sich im Einzelnen viele Abweichungen. Die Behauptung, es lasse sich kein Grund der Auslassung denken, ist offenbar falsch. Die Stelle bietet nach der dem ungeübten Ausleger zunächst liegenden Auffassung wahrlich Grund genug zur Auslassung dar. Wird die Erscheinung des Engels als eine leibhaftige aufgefaßt, preßt man den Buchstaben so, daß grade für den Ersten, der in das Wasser hineinstieg, der Teich sich als untrügliches Heilmittel bewies, so mußte in den Zeiten der sich bildenden Theologie die Versuchung gar nahe liegen sich an Worten zu vergreifen, die besonders dem ganz von dem

Geiste der Aufklärung durchdrungenen Griechischen Wesen höchst anstößig seyn mußten. Es liegen für einen solchen durch dogmatischen Grund hervorgerufenen Angriff gegen die Aechtheit zahlreiche Analogien vor. Die ganze Bestreitung der Aechtheit der Apocalypse beruht auf diesem Grunde. Der Griechische Geist warf sie über Bord, weil er sich in die mangelhaft verstandene nicht zu finden wußte. Ferner, weil man sich in den Engel der Wasser in Apoc. 16, 5 nicht zu finden wußte, so ließ man das: der Wasser, weg. Ebenso schaffte man in V. 7 dort den redenden Altar bei Seite, in C. 8, 13 den redenden Adler. Aus dogmatischem Grunde wurde Luc. 22, 43. 44 ausgelassen, ebenso in Matth. 10, 8 νεκροὺς ἐγείρετε. Von durchgreifender Bedeutung aber ist, daß die Worte durch den Zusammenhang nothwendig erfordert werden. Der Name Bethesda, Gnadenstätte, verlangt in dem Folgenden um so mehr eine Erklärung, da der Apostel ihn ausdrücklich für einen bloßen Beinamen erklärt hat. Bengels Satz: versus 7 hanc periocham aperte praesupponit, muß von jeder unbefangenen Betrachtung als richtig anerkannt werden. Das ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ dort weist auf das ἐτάρασσε τὸ ὕδωρ hier zurück, das ἐν ᾧ δὲ ἔρχομαι ἐγώ auf das ὁ οὖν πρῶτος ἐμβάς κ. τ. λ. Gegen die Behauptung, aus dem 7. Verse könne füglich das zu wissen Nothwendige erschlossen werden, hat schon v. Hofmann geltend gemacht, es sey in hohem Grade unwahrscheinlich, „daß der Erzähler, welcher sogar die Lage des Teiches und die Zahl seiner Hallen angegeben hat, grade bei dem, was zum Verständniß des Vorganges zu wissen Noth thut, so wortkarg war, und ihn die Beschaffenheit des Teiches und seiner Heilkraft aus der Klage des Kranken, welche deren Kenntniß voraussetzt, errathen ließ." Von Bedeutung ist ferner noch die Vergleichung von Apoc. 16, 5. Es wäre seltsam, wenn der merkwürdige Parallelismus zwischen dem Engel der Wasser dort und dem Engel, der das Wasser bewegt, hier, erst durch einen Glossator hervorgebracht wäre. — Gegen die Aechtheit hat Lücke geltend gemacht: „Im Evangelium des Johannes erscheinen die Engel allezeit nur auf dem geistigen ethischen Gebiete als Diener der speciellen Providenz." Solche Scheidung aber zwischen dem

ethischen und dem natürlichen Gebiete ist eine moderne Erfindung und der heiligen Schrift völlig fremd. Das materielle Gebiet bildet keinen Gegensatz gegen das „geistige, ethische Gebiet“, sondern die umfassende Wirkung auf dem letzteren ist dadurch bedingt, daß den Engeln auch das erstere nicht unzugänglich ist. Die beiden Engel in Joh. 20, 12 haben doch offenbar auch materielle Dienste geleistet. Bengel bemerkt zu V. 6 dort: Angeli sine dubio ministrarunt resurgenti eorumque alter lintea, alter sudarium composuit, cf. v. 12. Der Engel der Wasser in Apoc. 16, 5 weist darauf hin, daß die Engel bei Oeffnung und Schließung der Hülfsquellen des Lebens ihr Theil haben, zu denen auch das Wasser im eigentlichen Sinne gehört. In Apoc. 7, 2 wird den Engeln gegeben zu beschädigen die Erde und das Meer. Der Engel, der den Stein von dem Grabe wälzt, in Matth. 28, 2, beschränkt doch auch seine Thätigkeit nicht auf „das geistig-ethische Gebiet.“ Ebenso wenig auch der Engel, welcher nach Apgsch. 12, 23 den Herodes schlug. Nach Hebr. 1, 7 sind in der Hand der Engel auch die Naturwirkungen. An solche Einengung der Wirksamkeit der Engel, welche die Schrift als „dienstbare Geister“ im weitesten Umfange bezeichnet, konnte Johannes schon nach seinem ganzen Verhältnisse zum A. T. nicht denken, in dem z. B. der Engel des Herrn das Heer des Königes von Assur schlägt, 2 Kön. 19, 35, und wo die Engel als thätig bei den Aegyptischen Plagen erscheinen, Ps. 78, 49.

V. 5. „Es war aber ein Mensch dort, der acht und dreißig Jahre hatte in der Krankheit.“ Die acht und dreißig in dem Zustande der Krankheit verbrachten Jahre erscheinen als der Besitz des Kranken, vgl. V. 6. 8, 57. 11, 17. Daß der Kranke ein Paralytischer war — ein Ausdruck, der sich nur bei Matthäus und Marcus findet, nicht bei Lucas und Johannes — erhellt aus seiner Unfähigkeit zu gehen und dem κράββατος Paralyticorum proprius, Mrc. 2, 4. Act. 9, 33. Die 38 Jahre bringt schon Apollinarius in der Catene in Zusammenhang mit den 38 Jahren, welche Israel beim Zuge durch die Wüste unter dem Banne lag. Da der Kranke in der That ein Typus des Volkes des A. B. war, den kranken Mann Juda darstellte, so sind die 38 Jahre

wirklich merkwürdig: sie dienen als Fingerzeig auf die Gleichheit des früheren Zustandes und des jetzigen, und nur aus diesem Grunde hat Johannes, wie es scheint, die Krankheitsdauer so genau angegeben.

V. 6. „Da Jesus diesen daniederliegen sah und erkannte, daß er schon lange Zeit hatte, spricht er zu ihm: willst du gesund werden?“ Bei ἔχει ist κατακείμενος zu ergänzen. Dies bezieht sich aber nicht auf das Liegen am Teiche Bethesda, sondern überhaupt auf das krank daniederliegen. Bei γνούς ist nicht an von Anderen empfangene Kunde zu denken. Schon der Augenschein machte die lange Dauer der Krankheit wahrscheinlich und die Gewißheit gewährte das übernatürliche Wissen Jesu. Der einzige Weg dem Rathen in Bezug auf den Zweck der Frage Jesu: „willst du gesund werden?“ zu entgehen, ist, daß man sich an die Antwort hält. Diese enthält das Bekenntniß des Leidenden, daß es ihm unmöglich ist, die Heilung zu erlangen. Dies gehört nothwendig zur Sache, weil sonst die Frage nahe gelegen hätte, weshalb Jesus bei der Heilquelle heilte und so zu sagen dem Engel ins Amt griff. Daß dieser dem Kranken nicht helfen konnte, das mußte vor Allem constatirt werden. — V. 7. „Antwortete ihm der Kranke: Herr, ich habe Niemanden, daß er mich, wenn das Wasser bewegt worden, in den Teich werfe; während ich aber komme, steigt ein Anderer vor mir hinab.“ Auch diese Antwort des Kranken führt darauf, daß es sich mit dem Teiche Bethesda nicht anders verhielt, wie mit unseren Heilbädern, daß es sich um ein bloßes Experiment handelt. Hätte das Wasser nach der Bewegung absolut heilende Kraft gehabt, so würde der Kranke wohl in irgend einer Weise Rath geschafft, auch die Barmherzigkeit sich seiner angenommen haben. Bei dem zweifelhaften Erfolge aber ließ man die Sache ihren Gang gehen und der Kranke ertrug den Verzug um so geduldiger, da das Mitleid, welches er in dieser Situation hervorrief, ihm vielleicht die Mittel zum Lebensunterhalte gewährte, vgl. Apgsch. 3, 2. — V. 8. „Spricht Jesus zu ihm: stehe auf, nimm dein Ruhebette und wandele.“ Ganz dieselbe Weisung gibt Jesus einem anderen Paralytischen in Matth. 9, 6. Die Aufforderung, das Ruhebette zu tragen, hatte den Zweck,

die plötzliche vollkommene Heilung vor aller Augen sichtbar zu machen und somit das Wunderbare der Thatsache zu constatiren. Grotius bemerkt, Christus habe hier nicht wie sonst den Glauben verlangt, weil der Kranke von seinen Werken nichts gehört noch gesehen hatte. „Er will nicht erndten, wo er nicht gesäet hat." Calov weist dagegen darauf hin, daß hinter dem Befehl: stehe auf u. s. w. die Anforderung des Glaubens verborgen sey und daß der Kranke dieser Anforderung entsprochen habe. „Er würde es nicht versucht haben aufzustehen, wenn er nicht auf dies Wort geglaubt hätte, daß er aufstehen könne." Grotius aber behält doch insofern Recht, daß aus dem von ihm angegebenen Grunde Christus den entfalteten Glauben nicht von dem Kranken verlangte. Die Berleb. B. bemerkt: „Damit gab dann Jesus zu erkennen, daß der Teich sein Bild sey, und daß er der bewährte Teich sey, der uns von allen Gebrechen gesund machen müsse; und wir, wo wir uns ihm nur zu ergeben wüßten, unfehlbar, wie krank wir auch seyn möchten, gänzlich geheilt werden sollten." — V. 9. „Und sogleich wurde der Mensch gesund, und nahm sein Ruhebette und wandelte. Es war aber Sabbath an jenem Tage." Jesus heilte ohne Zweifel nicht obgleich, sondern weil es Sabbath war. Es war keine Gefahr im Verzuge. Er würde gewiß den Kranken an den folgenden Tagen noch in demselben Zustande angetroffen haben. Den Zweck erkennen wir aus dem Erfolge. Christus heilte am Sabbath', um sich als den Herrn des Sabbath darzustellen, um Veranlassung zu erhalten zu der folgenden Rede, in welcher er ein feierliches Bekenntniß seiner Gottheit ablegte. — V. 10. „Es sagten also die Juden zu dem Geheilten: es ist dir nicht erlaubt dein Ruhebette zu nehmen." Nach der gewöhnlichen Annahme sollen sich die Juden auf Jerem. 17, 21 gründen: „hütet euch und traget keine Last am Sabbathtage." Aber es genügt das Mosaische: „du sollst kein Geschäft thun", auf das auch Jeremias in V. 22 die besondere Vorschrift zurückführt. Wir werden aber um so mehr bei Moses stehen bleiben müssen, da Jesus, indem er am Schlusse Moses als Ankläger gegen die Juden aufruft, nicht undeutlich darauf hinweist, daß die Juden Moses gegen ihn als Ankläger in die Schranken geführt

hatten. — V. 11. „Er antwortete ihnen: Der mich gesund machte, der hat zu mir gesprochen: nimm dein Ruhebette und wandle.“ Er beruft sich mit vollem Rechte auf die Auctorität desjenigen, der ihn gesund gemacht hatte. Dieser hat sich durch die Wunderthat als einen solchen legitimirt, der nichts Gottloses befehlen kann. — V. 12. „Sie fragten ihn also: wer ist der Mensch, der zu dir gesprochen: nimm dein Ruhebette und wandle.“ En malitiae ingenium, bemerkt Grotius. Non dicunt: quis est ille qui te sanavit, sed quis jussit grabbatum tollere. Quaerunt non quid mirentur, sed quid calumnientur. — V. 13. „Der Geheilte aber wußte nicht wer er ist; denn Jesus war verschwunden, da eine Volksmenge an dem Orte war.“ Das ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ soll nicht den Grund des Verschwindens angeben, sondern die Möglichkeit desselben deutlich machen. Jesus hatte sich unter der Menge verloren. Doch lag in der Anwesenheit der Volksmenge allerdings wahrscheinlich auch der Grund. Jesus wollte einer erregten Scene aus dem Wege gehen, vgl. 6, 15. Matth. 16, 16. 20. Die Wunderthat sollte nicht verborgen bleiben, dies würde ihrem Zwecke gradezu widersprechen. Das Gegentheil erhellt auch aus der Thatsache, daß Jesus sich in V. 14 dem Geheilten zu erkennen gibt. Aber die That sollte in der Stille auf die einzelnen heilsbedürftigen Gemüther wirken. „Grade nach den Handlungen — bemerkt Lücke — entzieht sich Jesus auch nach den Synoptikern (eine aus der rationalistischen Zeit zu uns herübergekommene Bezeichnungsweise, die billig aufgegeben werden sollte) am liebsten.“ — V. 14. „Danach findet ihn Jesus im Tempel und sprach zu ihm: siehe, du bist gesund geworden, sündige hinfort nicht, damit dir nicht Schlimmeres widerfahre.“ Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß der Geheilte in den Tempel gegangen war um Gott die Ehre zu geben, ihn zu loben und zu preisen, wegen des Heiles, welches ihm widerfahren war, vgl. Jes. 38, 19—22. Luc. 17, 15. Apgsch. 3, 7. 8. Wenn dies sein Zweck war, so hatte die Anrede Christi in seiner Gemüthslage einen trefflichen Anknüpfungspunct. Das: sündige hinfort nicht mehr, damit dir nicht Schlimmeres widerfahre, ruht ebenso wie das: ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου, was Jesus in Luc. 5, 20

zu einem Kranken spricht, auf der Anschauung, daß die Krankheit in naher Beziehung zu der Sünde steht, und bestätigt in dieser Beziehung die Lehre des A. T., welches mit dem Tode auch die Krankheiten aus der Sünde ableitet, die nichts Anderes sind, als die Vorstufe des Todes, und um so mehr unter diesem mitbegriffen, da gesagt wird: an dem Tage da du davon issest, wirst du sterben*), welches ferner Krankheiten als Sündenstrafen droht 3 Mos. 26, 16. 5 Mos. 28, 22 (vgl. 1 Cor. 11, 30), und dessen allgemeine Lehre von der Vergeltung, wie sie von Christo in Luc. 13, 1 f. bestätigt wird, so wie in den Drohungen des Gerichtes über Jerusalem, keine andere Ansicht der Krankheit zuläßt. Gegen diejenigen, welche es versucht haben, unsern Ausspruch und Luc. 5, 20 auf einen einzelnen Fall zu beschränken, wurde schon in Th. 3 der Beiträge S. 580 f. Folgendes bemerkt: 1. Sollte eine solche Beziehung stattfinden, so müßte dies bestimmt angedeutet seyn. Da die Ansicht, daß jede Krankheit Sündenstrafe sey, allgemein verbreitet war, so wurde Niemand die Aussprüche anders als allgemein verstehen, und da der Herr dieser Auffassung nicht vorbeugt, so kann sie nicht auf einem Mißverständnisse beruhen. 2. Hätten die Aussprüche individuelle Beziehung, so müßte Jesus einen Beweis seiner Allwissenheit gegeben haben, was doch gar nicht angedeutet wird. Denn Niemand wird doch behaupten, daß grade die Lähmung immer Folge bestimmter Sünden sey. 3. Die Restriction auf einzelne Fälle ist unzulässig wegen des Characters der Krankenheilungen im Allgemeinen. Hätten wir auch gar keine ausdrückliche Erklärung Christi über den Zusammenhang von Krankheit und Sünde, so würde doch schon die bloße Thatsache, daß er Kranke heilte, hinreichen diesen Zusammenhang festzustellen. Ein Kranker, den Christus, nicht ein potenzirter Hippokrates, sondern der Heiland, heilt, wird eben dadurch für einen Sünder erklärt. Zerreißt man den Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde, so zerstört man das Verhältniß der Dämonischen zu den Kranken, und hebt das Gemeinsame zwischen Beiden auf. Ebenso

---

*) Die Wahrheit dieses Ausspruches bezeugen die Worte Voltaire's an D'Alembert: „Vie de malingre, vie insupportable, mort continuelle avec de moment de resurrection!"

fällt auch der Zusammenhang weg zwischen den Krankenheilungen und den Todtenerweckungen, deren Grundlage das bildet, daß der Tod der Sold der Sünde ist." — Daß C. 9, 2. 3 keine Berechtigung zu der individuellen Auffassung gewährt, wird zu d. St. nachgewiesen werden. — „Es lehrt diese Ermahnung, sagt Calvin, daß alles Uebel, das wir leiden, unseren Sünden zuzuschreiben ist. Wir sollen Gott die Ehre geben, daß er als der beste Vater an unserem Elende keine Lust hat, und deshalb niemals uns härter behandelt, als wenn er durch unsere Sünden beleidigt ist." Quesnel: „Wir wollen aus diesen Worten lernen, 1. daß die Krankheiten und die Leiden Strafen der Sünde sind, und daß daher das beste Heilmittel, welches man gegen sie anwenden kann, die Buße und die Bekehrung ist. 2. Daß die Leiden uns zur Lehre dienen sollen; und daß nach der Heilung des Leibes oder der Seele wir in einer großen Demuth stehen müssen und in einer tiefen Dankbarkeit gegen Gott." Sündigen bezeichnet hier nicht den Stand der Herrschaft der Sünde, sondern die Aufforderung ist gegen die Sünde überhaupt gerichtet; überhaupt nicht mehr zu sündigen, das soll der feste Vorsatz und das herrschende Princip in dem Leben desjenigen seyn, der durch Gottes Gnade aus schwerem Leiden befreit worden ist. Wo solcher Vorsatz lebendig und die beherrschende Macht des Lebens ist, da gewährt Gottes Gnade Vergebung für dasjenige, was nach der menschlichen Schwachheit von sündhaftem Wesen noch übrig bleibt. — Das „Schlimmere" wird nicht blos in das jenseitige Daseyn versetzt werden dürfen. Auch von irdischer Strafe hatte der Kranke noch nicht das volle Maaß erfahren. Niemand ist so elend, daß er nicht noch elender werden könnte.

V. 15. „Es ging der Mensch und verkündigte den Juden, daß Jesus es sey, der ihn gesund gemacht." Daß wir nur die besten Absichten bei dem Geheilten voraussetzen dürfen, zeigt die Thatsache seiner Heilung. Einen Bösewicht würde Christus nicht geheilt haben. Dann auch, daß er sich gleich in den Tempel begibt. Der Harmlose hat keine Ahndung von den Tiefen Pharisäischer Verstocktheit und Bosheit. Er will zugleich Jesu sich dankbar beweisen und seinen Oberen einen Dienst thun, indem er sie auf

den Heiland hinweist. Er vertraut darauf, daß der Eindruck seiner Person alle ihre Bedenken niederschlagen werde.

V. 16. „Und deshalb verfolgten die Juden Jesum und suchten ihn zu tödten, daß er solches gethan am Sabbath.“ Die Worte καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι fehlen in sehr bedeutenden critischen Auctoritäten und das unbegründete Vorurtheil der Critiker für die kürzere Lesart hat dazu verleitet, sie für unächt zu erklären. Für die Aechtheit spricht 1. die Grundstelle Ps. 37, 32: „Der Böse stellet dem Gerechten nach und suchet ihn zu tödten.“ 2. Daß das bloße ἐδίωκον, ohne Angabe der Art und Weise, wie die Verfolgung sich bethätigte, zu vage ist. 3. Das μᾶλλον in V. 18, welches voraussetzt, daß die Juden Jesum schon früher zu tödten suchten. Lücke meint: „In V. 18 echt und schicklich geben die Worte hier einen unschicklichen Zusatz. Wie konnten Gesetzeskundige wegen einer Sabbathsverletzung, die noch dazu nicht klar war, suchen Jesum zu tödten?“ Aber die Sache war schon früher so weit gediehen, daß die Juden Jesu nach dem Leben standen, C. 4, 1—3, ja schon bei dem ersten Passa kommt Nicodemus zu Jesu bei der Nacht und Jesus vertraut sich auch solchen nicht an, in denen schon ein Anfang des Glaubens war. Grade in Bezug auf den Sabbath aber herrschte damals ganz besondere Strenge, und diese gegen Jesum geltend zu machen lag um so näher, da sein Verfahren den Character der Provocation zu tragen schien. Wollte man in ihm einmal den Sohn Gottes nicht erkennen, so lag es nahe, die Mosaische Bestimmung hier anzuwenden, wonach der Mann, der Holz auflas am Sabbathtage, gesteinigt wurde, 4 Mos. 15. Daß Todesstrafe damals auch auf den geringsten Sabbathsverletzungen stand, wenn sie aus Absicht hervorgingen (das ist hier der Punct, auf den es ankommt), z. B. dem Aehrenausraufen, zeigt Lightfoot zu Matth. 12, 2.

V. 17. „Jesus aber antwortete ihnen: mein Vater wirket bis jetzt und ich wirke.“ Er antwortete ihnen, auf die Vorhaltungen, die sie ihm in der in V. 16 bezeichneten Richtung gemacht hatten. Jesus geht hier nicht, wie Luc. 13, 15. 14, 5, darauf ein, die Frage: „ist es erlaubt am Sabbath zu heilen?“

vom allgemein menschlichen Standpuncte zu beantworten. Seine Deduction beruht auf seinem ganz eigenthümlichen, einzigen Verhältniß zum Vater. Dies eingehend darzulegen, vor den Oberen des Volkes zum Zeugniß für sie, und unter Umständen gegen sie, eine Confession in dieser Beziehung abzulegen, das ist der Zweck, weshalb er den ganzen Conflict herbeigeführt hat. — Wenn ein Anderer als der Sohn Gottes im eigentlichsten Sinne sprechen wollte: mein Vater u. s. w., so wäre das sehr verfehlt. Die Nothwendigkeit der Ruhe ist nicht für Gott vorhanden, wohl aber für den Menschen, der durch die unablässige Arbeit stumpf und dumpf wird, der des regelmäßig wiederkehrenden Ruhetages bedarf als Correctiv für die Schäden, welche die Woche angerichtet. — Ganz verwirrend ist die Bemerkung von de Wette, Christus berichtige die falsche Meinung, als wenn Gott seit der Schöpfung ruhe, durch die Idee der fortgehenden schöpferischen oder erhaltenden Thätigkeit Gottes. Der Gedanke einer selbstständig neben Gott stehenden Natur, auf welchem die Verkennung der ununterbrochen fortgehenden Wirksamkeit Gottes ruhen müßte, konnte keinem Juden in den Sinn kommen. Der Satz, daß Gott unablässig wirkt, am Sabbath nicht minder wie an den übrigen Tagen, war den Juden mit Christo gemeinsam. Die Ruhe am 7. Tage bezieht sich in 1 Mos. 2, 3, wie ausdrücklich bemerkt wird, nur auf das Schöpfungswerk und wurde auch von den Juden stets nur darauf bezogen. Sie gehörte nur dem ersten Sabbath an. Das spätere Wirken Gottes kennt keinen Unterschied der Tage. Daß Christus Gott in einem anderen Sinne Vater nennt, als in dem er von ganz Israel also genannt wurde, Jes. 64, 7, das lag, wie die Juden sofort erkannten, in dem Schlusse, den er aus diesem Verhältnisse zog. Nur auf die Theilnahme an der Gottheit konnte die Exemtion von dem gesammten Sabbathsgebote basirt werden, welche Christus in Anspruch nimmt. Da liegt der eigentliche Controverspunct. Hätten die Juden Jesum für den Sohn Gottes im vollen Sinne gehalten, so würden sie gar keinen Streit mit ihm angefangen haben.*) — Zu

*) Beza: Nam si Deus pater meus (dixerat Christus) operans sab-

dem: „bis jetzt" ist zu vgl. das: ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν Matth. 24, 21. Bezeichnet wird das ununterbrochene Wirken von Anfang der Welt an bis zur Gegenwart, in der die eben geschehene Heilung Zeugniß ablegte von der Fortdauer dieser Wirksamkeit. Quesnel: „Erhabene Vertheidigung der angeblichen Verletzung des Sabbaths! Es ist wunderbar, wie Gott die Bosheit der Feinde der Wahrheit zur Offenbarung der erhabensten Wahrheiten der Religion dienen läßt; und wie er seine Erwählten unterweist, indem er scheinbar nur zu seinen Feinden redet." Calvin macht darauf aufmerksam, daß Christus mit seinem Thun zugleich das des Kranken rechtfertigt, welcher sein Bette getragen hatte: erat enim appendix et quasi pars miraculi, quia nihil quam ejus approbatio erat.

V. 18. „Deshalb nun suchten die Juden ihn noch mehr zu tödten, weil er nicht blos den Sabbath brach, sondern auch Gott seinen eignen Vater nannte, indem er sich selbst Gott gleich machte." „Christus — sagt Calvin — hat uns durch sein Beispiel gelehrt, daß wir niemals der Wuth der Gottlosen weichen dürfen, vielmehr Gottes Wahrheit, so weit die Noth es erfordert, wider Willen der ganzen Welt und gegen ihren Widerspruch behaupten müssen." Dem eignen Vater hier entspricht der eigne Sohn in Röm. 8, 32. Es ist der Vater im besonderen einzigen Sinne, im Gegensatze gegen eine allgemeine Fassung der Vaterschaft. Mit Unrecht bemerkt Tholuck: „Obwohl im A. T. in einigen wenigen Stellen (?) Gott als Vater des Volkes bezeichnet wird, so war es doch nicht gewöhnlich, daß der einzelne Israelit diesen Namen gebrauchte. — Daher die Anklage der Juden auf Blasphemie." Nicht der Gebrauch des Vaternamens an sich ist den Juden anstößig, vgl. z. B. Jesus Sirach 23, 1. 4. Weish. 2, 16, wo dem Frommen von den Gottlosen vorgeworfen wird: ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν, sondern daran nehmen sie Anstoß, daß er eine solche Vaterschaft Gottes in Anspruch nimmt, aus der die Dispensation von dem Sabbathsgebote hervorgeht. Das paßt nicht auf die

---

bato, non violat sabbatum, nec ego cum operor sabbato, sabbatum violo: quae conclusio stare non potest, nisi aequalitas Personarum Patris et Filii statuatur, ut recte Patres adversus Arianos hoc loco docuerunt.

Vaterschaft in dem gewöhnlichen Sinne, wonach nur die Liebe gleich der des Vaters zu dem Sohne in Betracht kommt, das führt auf eine Vaterschaft im eigentlichsten Sinne, auf die Prätension einer Theilnahme an der Gottheit. Augustinus: Ecce intelligunt Judaei quod non intelligunt Ariani. Ariani quippe inaequalem Patri filium dicunt, et inde haeresis pulsat ecclesiam. Ecce ipsi caeci, ipsi interfectores Christi intellexerunt tamen verba Christi.

V. 19. „Jesus also antwortete und sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich ich sage euch, der Sohn kann nichts von sich selber thun, wenn er nicht den Vater etwas thun sieht; denn was jener thut, das thut ebenso auch der Sohn." Jesus fängt nicht damit an, den Gegnern seine innige und unzertrennliche Verbindung mit dem Vater, welche das Thema seiner ganzen folgenden Rede ist, zu beweisen. Diese Beweisführung folgt erst in V. 31—47. Er führt sie zuerst tiefer in sein Verhältniß zum Vater ein, entwickelt die Bedeutung desselben, und weist nach, daß es in Folge dieses Verhältnisses von der höchsten Wichtigkeit ist, sich zu ihm in das rechte Verhältniß zu setzen, da er Leben und Tod, Heil und Unheil in seiner Hand hat. Die feierliche eidesgleiche Betheurung ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν kommt in dieser Rede dreimal vor. Sie weist zugleich darauf hin, daß es sich hier nicht um Zweifelhaftes, sondern um ein absolutes Wissen handelt, und, daß hier die allerwichtigsten Dinge in Frage kommen, denn nur bei solchen sind dergleichen Betheurungen der Wahrheit an ihrer Stelle. Mit Recht sagt Heumann: „Diese hohe und wiederholte Betheurung zeigt an, daß, was nun der Herr vortragen werde, eine hochheilige Wahrheit sey, und daß wer dieselbe anfechte kein Christ heißen könne." — Jesus kann nichts aus sich selber thun, weil ein vom Vater losgetrenntes Selbst bei ihm nicht vorhanden ist. Das ἀφ' ἑαυτοῦ ist gleichsam als mit Anführungszeichen versehen zu denken. Jesus entnimmt es aus dem Munde oder der Seele der Gegner. P. Anton: „Das Wort sich selbst hatte bei den Juden einen Gift in sich, das muß weg will Christus sagen, das ist nicht anders." Daß er ἀφ' ἑαυτοῦ handele, das war der Mittelpunct der Beschuldigungen der Gegner. Auf eigne Hand,

behaupteten sie, habe Christus den Sabbath gebrochen, auf eigne Hand Gott für seinen Vater ausgegeben. Daß der Sohn nichts aus ihm selber thun kann, ist ein hohes Privilegium. Es geht hervor aus seinem unzertrennlichen Wesens zusammenhange mit dem Vater. Die Möglichkeit des Handelns aus sich selbst, losgelöst von Gott, findet nur auf der niederen Stufe des Geschöpfes statt. Da redet z. B. der Satan Lügen ἐκ τῶν ἰδίων, 8, 44. Wie hier von dem Sohne gesagt wird, er könne nichts aus ihm selbst thun, so in C. 16, 13 von dem Heiligen Geiste, er rede nicht aus sich selbst. „Wir wollen — sagt Quesnel — diese unbegreiflichen Geheimnisse lieben, und als wahre Kinder Gottes danach trachten, sie in irgend einer Weise nachzubilden, indem wir gar nicht aus uns selbst handeln, sondern in Abhängigkeit von Gott und Christo, als dem Principe und Vorbilde unserer Handlungen." — Die Wirksamkeit des Vaters und des Sohnes geht überall Hand in Hand. Kann der Sohn nichts thun ohne den Vater, so auch der Vater nichts ohne den Sohn. — Das ἀφ' ἑαυτοῦ bildet gewissermaßen eine Einschaltung, enthält einen Nebengedanken, von dem in dem Folg.: ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα abstrahirt wird: der Sohn kann nichts (aus sich selber) thun, wenn u. s. w., oder auch es ist vor dem ἐάν zu wiederholen: „kann nichts thun." — An die Negation schließt sich unmittelbar die Position: denn was jener thut, das thut ebenso auch der Sohn. Die Wesenseinheit mit dem Vater, in der die Negation wurzelt, schließt auch die Position in sich. — Stand Jesus so zu dem Vater, so waren die Juden in schwerem Wahne begriffen, wenn sie meinten, die Sache Gottes gegen ihn zu führen: ohne es zu merken, wurden sie im eigentlichsten Sinne als solche erfunden, die wider Gott streiten. Hic causae status est — sagt Calvin — quum illi in carnis aspectu defixi Christum contemnerent, jubet eos altius consurgere ac Deum intueri.

V. 20. „Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles was er thut, und wird ihm größere Werke zeigen denn diese, auf daß ihr euch wundert." Das Zeigen, entnommen von dem menschlichen Verhältnisse des Vaters und des Sohnes, ist

kein dogmatischer, sondern ein veranschaulichender Ausdruck. Als diese, z. B. die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda. Die Verwunderung wird ihren Gipfelpunct erreichen bei der Auferstehung und dem jüngsten Gerichte, worin jene größeren Dinge culminiren werden.

V. 21. „Denn wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, also auch der Sohn macht lebendig welche er will." Der Heiland erklärt sich hier näher über die größeren Werke. Hier wird die gesammte lebenspendende Thätigkeit des Erlösers zusammengefaßt. Nachher wird sie dann in ihre beiden Hälften zerlegt, die diesseitige V. 24, die jenseitige V. 25—29, beide eingeleitet durch das sich correspondirende ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, und gegeneinander abgegrenzt durch den Gebrauch des Präsens in Verbindung mit dem Präteritum von der einen und des Futurums von der anderen. Bei den Worten: „wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht", liegt die St. Hos. 6, 2 zu Grunde, die einzige im A. T., in der wie hier die Auferweckung und Belebung unmittelbar verbunden sind: „Er wird uns beleben nach zwei Tagen, am dritten Tage uns auferwecken, daß wir leben vor ihm." (Daß hier nicht von einem bloßen Aufstehen die Rede ist, sondern von einer Auferstehung, zeigt Simson in dem Comm. z. d. St. Dafür spricht die Vergleichung mit der Vision Ezechiels in C. 37, der Parallelismus mit der Belebung, und daß als Folge der Auferweckung das Leben genannt wird.) — So wie der Begriff des Lebens im A. T. weit über das bloße nackte Leben hinausgeht, wie es vielfach als Wechselbegriff des Heiles erscheint — vgl. z. B. 5 Mos. 30, 20, wo von Gott zu Israel gesagt wird: „er ist dein Leben", Ps. 36, 10, wo der S. zu Gott spricht: „bei dir ist der Quell des Lebens" s. v. a. in dir hat, wie das nackte Leben, so auch das, was eigentlich diesen Namen verdient, seinen Ursprung, du bist der Quell alles Heiles, Ps. 16, 11, wo das Leben mit der Freude und Wonne zusammengestellt wird, weil ein elendes Leben kein Leben zu nennen ist, vgl. über den alttest. Begriff des Lebens zu 1, 4 —: so faßt auch die Schrift den Begriff des Todes

vielfach weiter. Sie begreift unter ihm alle Zustände, von denen das Wort gilt: Du hast den Namen, daß du lebest, und bist todt. Diese Anschauung tritt uns schon an der Schwelle der Offenbarung in dem Worte entgegen: „an dem Tage, da du davon issest, wirst du sterben." Das elende Daseyn, dem der Mensch von dem Momente des Sündenfalls an anheimfiel, ist dem Tode gleich zu achten. So kommt der Tod auch vor in 5 Mos. 32, 39: „ich tödte und ich mache lebendig", d. h. ich übergebe dem Elende und führe zum Heile. „Der Herr tödtet und macht lebendig, führet zur Hölle hinab und führet empor", so spricht Hanna in 1 Sam. 2, 6, auf Grund ihrer eignen Erfahrung, da sie aus tiefem Elende zum Heile gelangt ist, vgl. die von dieser abhängigen Stellen Tob. 13, 2. Weish. Sal. 16, 13. Die Herstellung von schwerer Krankheit wird in Jes. 38, 9 und anderwärts als Belebung bezeichnet, also in ihr eine Form des Todes erkannt. Das dem tiefen Elende anheimgefallene Israel schaut Ezechiel in C. 37 als im Tode begraben und die Heilsspendung stellt sich ihm unter dem Bilde der Auferweckung dar. In Ps. 22, 30 erscheinen die Elenden als solche, die zum Staube herabgefahren und die Seele nicht lebendig machen, als Gestorbene, lebendig Todte. Dieselbe Anschauung findet sich in Ps. 48, 15: „Gott führet uns beim Sterben" s. v. a., wenn wir in heillose Zustände gerathen, Ps. 68, 21: „Gott ist uns ein Gott der Rettungen und der Herr befreiet uns vom Tode", Ps. 85, 7: „willst du nicht zurückkehren uns beleben", Ps. 80, 19: „wir wollen nicht abweichen von dir, belebe uns nur", Ps. 71, 20: „der du uns schauen liessest Nöthe zahlreich und böse, du wirst wiederkehren und uns beleben", wo ganz offenbar sich die Noth als Tod darstellt. — So gewiß es aber nach diesen Parallel- und Grundstellen, und namentlich nach Hos. 6, 2 ist, daß unter den Todten, welche der Vater erweckt und belebt, die Elenden, als die lebendig Todten mit befaßt werden, so würde es doch willkührlich seyn, die gewöhnlich sogenannten Todten auszuschließen, da im Contexte nichts darauf hinführt, die Todten im umfassendsten Sinne genannt werden. Gemeint sind vielmehr die Todten innerhalb der Gräber, V. 28, und außerhalb derselben, die wandelnden Leichen. —

Das ζωοποιεῖ, er macht lebendig, bei dem Sohne ist in derselben Ausdehnung zu fassen, wie bei dem Vater. Es läuft aus in die „Auferstehung des Lebens" in V. 29, aber es beginnt schon in diesem Leben, indem Christus die dem tiefsten Elende anheimgefallenen aus den Banden solchen Todes befreit, so daß sie von dem Tode in das Leben übergehen. — Der Gegensatz des Gerichtes in V. 22 zeigt, daß die Erweckung zur Auferstehung des Gerichtes, V. 29, nicht mit unter der Belebung begriffen ist. Das heilslose Daseyn, zu dem diese erwachen, verdient nicht den Namen des Lebens. Sie fallen dem „zweiten Tode" anheim, Apoc. 20, 14, welcher noch schlimmer ist als der erste. Auf dasselbe Resultat führt auch das: „welche er will." Dies erfordert eine Belebung, welche mit Auswahl geschieht, welche also nicht allen ohne Unterschied zu Theil wird. — Wollte man ζωοποιεῖ, so weit es vom Sohne ausgesagt wird, blos auf die geistige Belebung beziehen, so müßte man die Belebung durch den Sohn von der durch den Vater losreißen. Das ὥσπερ — ζωοποιεῖ weist doch offenbar auf das A. T. zurück, als die alleinige Gewähr für eine als bereits feststehend und anerkannt vorausgesetzte Wahrheit, der hier eine neue hinzugefügt werden soll. In allen St. des A. T. aber ist von geistiger Belebung nicht die Rede. Auch soweit diese in Betracht kommt, wird man sie sonach aus dem Gesichtspuncte des Ueberganges aus tiefem Elende zum Heil fassen müssen. Der Beschränkung auf die geistige Belebung widerspricht auch C. 6, 39, wo dem οὓς θέλει hier das ὃ δέδωκέ μοι entspricht und wonach die lebenspendende Thätigkeit Christi ihren Gipfelpunct an dem jüngsten Tage erreichen wird. — Das Präsens hier ist dasjenige, welches vielfach in allgemeinen Sentenzen steht, wenn die Aussage für Gegenwart und Zukunft gleiche Geltung hat, Buttmann S. 177, oder wenn nur die Handlung an sich bezeichnet werden soll, ohne Bestimmung der Zeitsphäre. — Das: welche er will, weist darauf hin, daß der lebenspendenden Thätigkeit des Sohnes keine andere Gränze gesetzt ist als sein eigner Wille, so daß also derjenige des Lebens unbedingt gewiß seyn kann, der nur Ihn sich günstig erhält, daß hierauf die gesammte Energie gerichtet seyn muß, dies das einzige würdige Ziel des menschlichen Daseyns ist.

Es versteht sich von selbst, daß der Wille keine Willkühr ist, vielmehr beherrscht wird von dem Gesetze des Wesens Christi, nach dem er liebt, die ihn lieben, und dem Glauben das Leben ertheilt.

V. 22. „Denn der Vater richtet auch Niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben.“ Beleben und richten sind eng zusammenhängende Thätigkeiten, so daß, wem die eine angehört, auch die andere angehören muß. Wird also die richtende Thätigkeit Gottes nur durch Christum verwaltet, so muß auch die belebende nur durch ihn ausgeübt werden. Grotius: Bene autem ponitur γάρ, quia ejusdem potestatis est absolvere et damnare, et recte hoc additum, ut quos spes non movet malis coerceantur. Das Richten hier im Gegensatze gegen das Beleben ist das verurtheilende Gericht. Von dem Gläubigen heißt es in V. 24: „er kommt nicht in das Gericht.“ Auch in V. 27 bildet das Gericht halten den Gegensatz gegen das Leben spenden. In V. 29 ist nur die Auferstehung der Gottlosen eine Auferstehung des Gerichtes. — Die Vollendung des Gerichtes erfolgt am jüngsten Tage. Das jüngste Gericht, an das jeder der Hörer sofort denken mußte, hier auszuschließen, ist rein willkührlich und gegen V. 24. 27. 29. Wie aber die belebende Thätigkeit schon in diesem Leben ihren Anfang nimmt, V. 24, so auch die richtende, ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, 3, 18. Daß das Gericht schon in der Gegenwart beginnt, zeigt auch V. 30, dann C. 9, 39, wo der Herr sagt, er sey zum Gericht in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden. — Wenn gesagt wird, der Vater richte Niemanden, so erhellt schon aus der Analogie von V. 21, daß der Gedanke der ist, der Vater richte nur durch den Sohn. Es ist von vornherein undenkbar, daß Gott, der schon in der Urzeit den Namen: „der Richter der ganzen Erde“ führt, von dem Gerichte ausgeschlossen werde. Bengel: Pater non judicat solus, nec sine filio, judicat tamen, v. 45 Act. 17, 31. Rom. 3, 6. — Quesnel bemerkt: „Christo gehört jedes sichtbare und unsichtbare Gericht, das besondere und das allgemeine, für die Zeit und für die Ewigkeit, durch Entziehung der Gnaden oder durch Verhängung der Pein. — Ich erkenne dich und bete dich an, als meinen

Richter, o Jesus, du unbeschränkter Gebieter über Leben und über Tod. Mein Loos ist in deinen Händen, denn du theilest deine Gnaden aus nach dem Maaße, das du bestimmt hast, und du beschließest die Strafen nach dem Maaße und dem Verdienste der Sünden. Richte mich Herr nicht in deinem Zorne, sondern in deinem Erbarmen. Strafe mich in dieser Welt, nicht in der anderen; nicht indem du von mir deinen Geist zurückziehst, oder mich verwirfst von deinem Angesichte, sondern vielmehr durch die Entziehung der äußeren Annehmlichkeiten dieses Lebens und des elenden Glückes dieser verderbten Welt."

V. 23. „Auf daß sie Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht, der ihn gesandt hat." Hat der Sohn nicht minder wie der Vater Leben und Tod in seiner Hand, so ist die unmittelbare Folge die, daß der Sohn nicht minder zu ehren ist, wie der Vater, thöricht und verderblich die Stellung der Juden, welche vorgaben den Vater zu ehren, den Sohn aber bis auf den Tod verfolgten. Das muß zerschmetternd auf ihr Haupt herabfahren. — Bengel bemerkt zu τιμῶσι: vel libenter, judicium effugientes per fidem, vel inviti, judicis iram sentientes. Allein daß das ehren hier vielmehr ein freiwilliges ist, zeigt das folgende: ὁ μὴ τιμῶν u. s. w. Thun sie diese ihre Schuldigkeit nicht, so fallen sie der Strafe anheim, geben sie dem, der Leben und Tod in seiner Hand hat, nicht freiwillig seine Ehre, so wird er an ihnen, in ihrem Untergange verherrlicht. Wollen sie sein Lob nicht singen, so müssen sie sein Lob weinen.

V. 24. „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich sandte, hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist übergegangen aus dem Tode in das Leben." Lücke bemerkt: „Die Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν kündigt an, daß beide Sätze, welche die Haupterklärung Christi enthalten, besonders bestätigt und hervorgehoben werden sollen." Schon darin liegt die wesentliche Verschiedenheit dieser Sätze, deren ersterer (V. 24) sich auf die lebenspendende Thätigkeit Christi in dem Diesseits bezieht, der andere auf die Spendung des Lebens am jüngsten Tage. P. Anton sagt: „Wie viele Betheurungen

kommen da nacheinander vor V. 24. 25. Da stelle man sich vor, wie das müsse ausgesehen haben, da Jesus das zu den Juden gesprochen, die ihn wollten auf der Stelle todt machen, wenn sie gekonnt hätten. Und doch hat er mit ihnen geredet so ernsthaftig, so liebreich, nach Helfers Weise, sie zu bedeuten und zu gewinnen und sie von dem Mordgeiste, von dem falschen Geiste zu liberiren." — Das ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων weist zurück auf 5 Mos. 18, 15: „Einen Propheten aus deiner Mitte von deinen Brüdern mir gleich wird dir erwecken der Herr, auf ihn sollt ihr hören", und V. 19: „Und der Mann, welcher nicht hören wird auf meine Worte, die er reden wird in meinem Namen, von dem werd' ich's suchen." Danach ist das Hören im emphatischen Sinne zu nehmen. Wer blos äußerlich höret, ist als hörete er nicht. Bei dem bloßen äußerlichen Hören wird man auch deshalb nicht stehen bleiben dürfen, weil von dem Glauben im Verhältniß zu dem Sendenden die Rede ist. Anders wäre es, wenn blos stände: ὁ ἀκούων καὶ πιστεύων, vgl. C. 12, 47. Wer mein Wort höret — so ist hier offenbar der Sinn — und eben dadurch seinen Glauben beweiset an den u. s. w. Ebenso emphatisch steht ἀκούων 8, 43. 47. 9, 27. 10, 3. 8 und a. St. — Der λόγος hier ist von der φωνή in V. 25 verschieden. Das Wort ist das Evangelium, die Stimme ist das Machtwort, welches die leiblich Todten in das Leben ruft. — Daß das Leben als das ewige bezeichnet wird, wirft einen düstern Schatten auf das Diesseits, läßt dasselbe als das finstere Todesthal erscheinen, und steht im Einklange mit der Apokalypse, in der durchweg das Glaubensauge aus dem trüben Diesseits in das helle und klare Jenseits hinüberblickt. Deshalb aber darf der Besitz hier (ἔχει) nicht als ein solcher der bloßen Hoffnung betrachtet werden, vielmehr reicht das Leben, obgleich es in der Ewigkeit seinen eigentlichen Sitz hat, wie das auch C. 6, 40 deutlich zeigt, wo das ewige Leben mit der Auferstehung verbunden wird, in die Zeitlichkeit hinüber — wir schmecken die Kräfte der zukünftigen Welt, unser Wandel ist im Himmel, „Seine Liebe macht die Zeit gleich der süßen Ewigkeit." Vgl. über das Hereinreichen des ewigen Lebens in das gegenwärtige Daseyn zu C. 3, 15. — Dem μεταβέβηκε hier entspricht von dem nicht Glaubenden

das: „er ist schon gerichtet“, in C. 3, 18. Der Uebergang von dem Tode zum Leben, von dem Unheile zum Heile ist bei dem Gläubigen, der die Kräfte der zukünftigen Welt erhalten hat und sich Gottes seines Heilandes freuen kann, bereits erfolgt, wenn er gleich noch mit vielfachen Ausflüssen des Todes behaftet ist, die erst bei dem Uebergange in das jenseitige Daseyn schwinden, vgl. 1 Joh. 3, 14. Röm. 6, 13. Augustinus vergleicht Luc. 15, 32: ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησε und bemerkt: fit proinde jam quaedam resurrectio, et transeunt homines a morte quadam ad quandam vitam; a morte infidelitatis ad vitam fidei; a morte falsitatis ad vitam veritatis, a morte iniquitatis ad vitam justitiae. Est ergo et ista quaedam resurrectio mortuorum. Calvin: Transitum a morte jam esse factum non inepte dicit, quia et incorruptibile est in filiis Dei vitae semen, ex quo vocati sunt, et jam in coelesti gloria per spem Christo consident, et regnum Dei in se habent certo constitutum. — Spiritus, qui in illis habitat, vita est, quae reliquias mortis tandem abolebit. Ist in Christo der wahrhaftige Quell des Lebens und ist der Glaube eine wahrhaftige Verbindung mit ihm, so muß der Uebergang von dem Tode zum Leben nothwendig schon in dem diesseitigen Daseyn seinen Anfang nehmen, obgleich noch nicht erschienen ist, was wir seyn werden.

V. 25. „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, es kommt die Stunde und ist schon jetzt, daß die Todten die Stimme Gottes hören werden, und die sie gehört haben, werden leben.“ Die Todten sind hier die entschlafenen Gerechten. Denn das Leben steht hier überall nicht von dem nackten Leben. Und den Gegensatz gegen das Leben hier bildet das Gericht in V. 27. — Es geht unmöglich an, unsern Ausspruch von V. 28. 29 loszutrennen, wo alle irgend besonnenen Ausleger die Beziehung auf die leibliche Auferstehung zugestehen — wie z. B. Lücke „die φωνὴ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ hier von dem λόγος in V. 24, die hörenden νεκροί von den geistig Todten, welche sein Wort vernehmen und glauben, endlich das ζήσονται von der diesseitigen ζωὴ αἰώνιος“ verstehen will. Die Gründe, auf welche man eine Differenz von V. 28. 29 begründen will, sind nicht haltbar. Man beruft sich 1. auf das

καὶ νῦν ἐστι. Dies konnte aber grade so gut auch in V. 28 stehen und ist bei dem ἔρχεται ὥρα dort aus unserem V. hinzuzudenken. Das καὶ νῦν ἐστι, was ebenso auch in C. 4, 23 von einer Sache steht, welche den Versöhnungstod Christi und die Ausgießung des Heiligen Geistes zur Voraussetzung hat, gilt von allen großen zukünftigen Entwickelungen des Reiches Gottes bis ans Ende der Tage, in Bezug auf Alles, was Christus bis zur schließlichen Vollendung seines Reiches thun wird. In der Menschwerdung und Epiphanie Christi hat dies Alles seine Grundlage und Gewähr. Speciell in Bezug auf die Auferstehung wird die Gültigkeit des καὶ νῦν ἐστι bezeugt durch die Todtenerweckungen Christi, in welchen die Kraft, welche dereinst die Todten ins Leben rufen wird, präludirte. Das καὶ νῦν ἐστι ist übrigens nur Nebenbestimmung. Die Sache selbst wird hier ebenso wie in C. 4, 23 rein in die Zukunft gesetzt. Das paßt nicht auf die geistige Auferweckung, welche schon vollkommen im Gange war, da Christus diese Worte sprach. 2. Man beruft sich auf das οἱ ἀκούσαντες. Dies soll einen Unterschied setzen zwischen solchen die hören und nicht hören, wie er bei der leiblichen Auferstehung nicht stattfindet. Allein es ist mißlich auf den vieldeutigen Artikel Behauptungen von so durchgreifender Bedeutung zu gründen. Nach dem unmittelbar Vorhergehenden werden eben alle Todte, alle im Glauben Gestorbene die Stimme hören, schon dadurch wird eine solche Unterscheidung ausgeschlossen. Der Artikel soll vielmehr den Gedanken hervorheben, daß hören und leben unzertrennlich verbunden sind. Der Artikel bezeichnet die ganze Classe, die gehört habenden s. v. a. Alle die gehört haben. — Gegen die Beziehung auf die geistige Auferweckung entscheidet aber, daß hier von der Stimme die Rede ist und nicht vom Worte, vom bloßen Hören und nicht vom Hören und Glauben. Dadurch unterscheidet sich unser Ausspruch vom V. 24 und stimmt überein mit V. 28. — In Bezug auf die Stimme sind zu vgl. die St. C. 11, 43: καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασε· Λάζαρε δεῦρο ἔξω, 1 Theff. 4, 16, wo von der φωνῇ ἀρχαγγέλου die Rede ist, Mrc. 5, 41. Luc. 7, 14. 1 Cor. 15, 52. Die alttestamentliche Grundst. ist wie es scheint Ezech. 37, 7: „Und es ward eine Stimme

(vgl. 1, 25) und siehe da ein Getöse und es nahten sich die Gebeine, Gebein zu seinem Gebeine." Was die Stimme, welche keine andere ist als die Gottes, sprach, ist aus dem Erfolge abzunehmen. Gewöhnlich wird die Stimme in dieser St. mit dem Getöse identificirt, aber der Prophet scheidet durch das והנה beides deutlich von einander. — Das Hören gehört zur malerisch anschaulichen Darstellung, wie ja auch der Ruf, den Jesus an das Mägdlein, den Jüngling von Nain, Lazarus ergehen läßt, keine Bedeutung für die Gestorbenen, sondern nur für die Umstehenden hatte.

V. 26. „Denn wie der Vater Leben hat in sich selbst, also hat er auch dem Sohne gegeben Leben zu haben in sich selbst." In ihm selbst, so daß er nicht minder wie der Vater Quell des Lebens für die Gläubigen werden kann, daß das: bei dir ist der Quell des Lebens, Ps. 36, auch von ihm gilt. Das Leben zu haben in ihm selbst und zwar in solcher Fülle, daß sein Reichthum für Alle genügt, geht weit über die creatürliche Stufe hinaus und hat die volle Gottheit zur Voraussetzung. Augustinus: Manet ergo Pater vita, manet et Filius vita: Pater vita in semetipso, non a Filio; Filius vita in semetipso, sed a Patre.

V. 27. „Und hat ihm Vollmacht gegeben auch das Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist." Menschensohn heißt an sich nichts anders als Mensch und steht auch hier in keinem andern Sinn. Die Uebertragung des Gerichtes beruht aber nicht auf der Menschheit an sich, sondern darauf, daß der Sohn Gottes, auf den sich ja αὐτῷ bezieht, Mensch ist, und also darauf, daß Christus der Gottmensch. Auf seiner Menschwerdung beruht das Recht, so wie zur alleinigen Spendung des Lebens, so auch zur alleinigen Uebung des Gerichtes. Das ist der Lohn seines Herabkommens ins Fleisch, seines Gehorsams bis zum Tode. Den Commentar gibt Phil. 2, 6—11. Angespielt wird, wie in allen Stellen, in denen Christus sich als Menschensohn bezeichnet, auf Dan. 7, 13. 14, wo der Messias in den Wolken des Himmels als Menschensohn erscheint und in die absolute Weltherrschaft eingesetzt wird, das Gericht über die ganze Welt erhält. Schon in dieser Grundstelle erscheint die Ertheilung der Herrschaft als Lohn für die Menschwerdung und auf diesem Grunde ruht in ihr die

Bezeichnung Christi als Menschensohn. Den Character als solcher kann Christus nicht im Himmel erworben haben, er muß ihm auf Erden eigenthümlich geworden seyn. Die Erscheinung Christi im Fleische, welche in Dan. 9 ausdrücklich verkündet wird, liegt hier als Voraussetzung zu Grunde. — Das: „weil er Menschensohn ist" gilt ebenso auch für die Lebenspendung, Bengel: hic homo homines salvat, hic homo homines judicat. Daß es hier speciell von dem Gerichte ausgesagt wird, ist daraus zu erklären, daß bei Daniel der Menschensohn zum Gerichte kommt. — An dem Menschensohn stießen sich die Juden. Ihnen gegenüber sagt Christus, er werde zum Gerichte erscheinen nicht blos obgleich, sondern weil er Menschensohn ist. Grade seine Menschheit bildet die Grundlage, wie seiner segnenden Kraft, so auch seiner richterlichen Vollmacht.

V. 28. „Wundert euch nicht hierüber: denn es kommt die Stunde, in der Alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden, V. 29, und werden herausgehen die, welche Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber, welche Böses gethan haben, zur Auferstehung des Gerichtes." Gegen diejenigen, welche auch unsere Worte auf die geistige Auferstehung beziehen wollen, bemerkt schon Augustinus kurz und gut: Quid evidentius? quid expressius? Corpora sunt in monumentis: animae non sunt in monumentis, nec justorum nec iniquorum. Wundert euch nicht hierüber: der Herr stellt nicht etwa, um ihnen die Verwunderung zu benehmen, dem geringeren Wunder ein noch größeres entgegen, sondern die erneuerte Versicherung, daß, was er sich in V. 25—27 beigelegt hatte, sicher eintreten werde. Gradeso steht die Aufforderung, sich nicht zu verwundern, vor der neuen Auseinandersetzung derselben Sache in dem Gespräche mit Nicodemus C. 3, 7. — Die abschließende neue Auseinandersetzung und Bekräftigung unterscheidet sich dadurch von V. 25—27, daß sie sich nahe an die alttestamentliche Grundstelle Dan. 12, 2 anschließt: „Und Viele von denen, die im Staube der Erde schlafen, werden erwachen. Diese zum ewigen Leben, und diese zur Schmach und zur ewigen Schande." — Es kommt die Stunde: das ist nicht eine bloße Behauptung. Jesus hat seine dem Tode überlegene

Gewalt durch seine Todtenerweckungen erwiesen, und nachmals durch seine eigne Auferstehung. Er hätte sicher diese Rede nicht gehalten, wenn nicht schon Thatsachen vorgelegen hätten, welche ihn als den Sieger über den Tod bekundeten. Die Auferweckung der Tochter des Jairus gehört dem Anfange der Galiläischen Wirksamkeit des Herrn an, und wahrscheinlich war auch die Auferweckung des Jünglinges zu Nain schon geschehen. Dem gefangenen Johannes (daß die Gefangenschaft des Täufers schon eingetreten war, sahen wir zu C. 4, 1—3) kann Jesus schon als factisch sagen lassen: νεκροὶ ἐγείρονται, Matth. 11, 5. — Die Wurzeln des Gutes thun und Böses thun sind der Glaube und der Unglaube. Wo der Glaube aber ist, da muß er sich in den Werken äußern, wie der Herr in Matth. 7, 19. 20 lehrt, daß der Baum aus der Frucht erkannt werde, und der Herr hebt mehrfach die Werke scharf hervor, weil in Bezug auf den Glauben leicht Täuschung stattfinden kann. Dem Glauben war sein Recht schon geschehen in V. 24, vgl. 3, 15. 18. 36. — Werfen wir nun noch einen recapitulirenden Rückblick auf die Rede Christi von V. 21 an. Wie der Vater, so hat auch der Sohn belebende Kraft und richtende Gewalt, so daß der Sohn nicht minder geehrt werden muß, wie der Vater, V. 21—23. Schon in dem diesseitigen Daseyn zeigt sich diese belebende Kraft darin, daß er seine Gläubigen des Lebens theilhaftig macht (die richtende Thätigkeit in dem Diesseits, die mit dieser heilspendenden Hand in Hand geht, wird übergangen) V. 24. Am herrlichsten aber wird sich die Kraft zu beleben und die Vollmacht zu richten am jüngsten Tage offenbaren, V. 25—29.

V. 30. „Ich kann nichts von mir selber thun. Wie ich höre, so richte ich, und mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht suche meinen Willen, sondern den Willen des, der mich gesandt hat." Dieser V. kehrt zu V. 19 zurück und bildet den Abschluß. Daß Jesus nichts aus sich selbst thun kann, daß die Scheidewand, welche die Juden zwischen ihm und dem Vater aufrichteten, nur in ihrer Einbildung besteht, das liegt jetzt nach der umfassenden Erörterung seines Verhältnisses zum Vater klar zu Tage. — Wie ich höre, so richte ich: eine richterliche Handlung war die Heilung

des Kranken gewesen, ein richterlicher Ausspruch das Wort: „stehe auf, nimm dein Bette und gehe." Statt des Richtens hätte Jesus auch von dem Thun reden können. Er hebt aber das Richten hervor in Hinweisung auf Ps. 72, 1. 2: „Gott, deine Gerichte gib dem Könige und deine Gerechtigkeit dem Königssohne. Richten wird er dein Volk in Gerechtigkeit und deine Elenden in Recht", und auf Jes. 11, 3. 4, wo es von dem Messias heißt: „Nicht nach dem, das seine Augen sehen, richtet er und nicht nach dem, das seine Ohren hören, spricht er Recht. Und er richtet in Gerechtigkeit Geringe, spricht Recht in Billigkeit den Sanftmüthigen der Erde." Das Richten nach dem, was er höret (von dem Vater) bildet zu der Negation in dieser Grundst.: „nicht nach dem, das seine Ohren hören, spricht er Recht", die zur Ergänzung nothwendige Position. — Nicht seinen eignen Willen suchen, sondern den Willen Gottes, das liegt seit 1 Mos. 3 als durchgreifendes Lebensprincip über der gewöhnlichen menschlichen Sphäre hinaus und nur der Gottmensch konnte solches von sich aussagen. Berleb. B.: „Eben an einer solchen Person hat Gott zeigen wollen, daß es was Seliges sey sich zu submittiren und seinen Willen nicht haben wollen, und daß eben Gott daran ein gnädiges Wohlgefallen habe. Zu dieser Submission waren wir nicht zu bringen; darum mußte es uns an der hohen Person Christi leuchten, dessen Exempel lebendigmachend ist. Sein Wille war in seines Vaters Willen aufgelöst und ausgeleert; seine Menschheit war ganz außer ihr selbst; sie war ein Werkzeug, durch welches Gott wirkte. Ein solcher gehorsamer Sinn ist allezeit in den Knechten Gottes gewesen: Herr was willst du, daß ich thun soll." In Bezug auf den ganzen Ausspruch bemerkt Calvin: Christus hic de nuda sua divinitate verba non facit, sed ut carne nostra indutus est, se ab externa specie minime aestimandum esse admonet, quia aliquid habeat homine altius.

V. 31. „Wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugniß nicht wahr." Jesus hatte in V. 19—30 die Begründung seiner Wirksamkeit am Sabbath auf das Vorbild Gottes dadurch gerechtfertigt, daß er in die Tiefen seines Verhältnisses zum Vater einführte. Es war das von der größten Bedeutung. Es stellte

seinen Feinden die ganze Wichtigkeit der hier vorliegenden Frage vor Augen, brachte ihnen, wenn sie sich nicht absichtlich verhärteten, zur Anschauung, daß es sich hier um nichts Geringeres handelte als um Tod und Leben, daß die Möglichkeit für sie hier vorlag, einen Frevel an der Allmacht zu begehen, der mit nichts gesühnt werden konnte als mit ihrem Untergange, daß sie gar leicht als solche erfunden werden können, die im eigentlichsten Sinne wider Gott streiten. Es muß den Eifer in der Erforschung der Wahrheit mächtig beleben, wenn man also die Streitfrage in ihrem ganze Umfange übersieht und in ihre ganze Tiefe hinabsteigt. Es lag aber, auf den Standpunct der Juden gesehen, nahe einzuwenden, daß jenes ganze Verhältniß zum Vater in der Luft schwebe, nichts für sich habe als das ungültige Selbstzeugniß Jesu, zuletzt auf einer bloßen Anmaßung beruhe. Solchem Einwande nun tritt Jesus in V. 31—47 entgegen. Er weist nach, daß das behauptete Verhältniß zum Vater die stärksten Beweise für sich habe, das Zeugniß des Vaters selbst, welches er in dreifacher Weise abgelegt, durch Johannes, durch die Werke Christi, durch die Weissagung des A. T. — Der Einwand, dem Jesus hier vorbeugt, wird ausdrücklich ausgesprochen in C. 8, 13: εἶπον οὖν αὐτῷ οἱ Φαρισαῖοι· σὺ περὶ σεαυτοῦ μαρτυρεῖς· ἡ μαρτυρία σου οὐκ ἔστιν ἀληθής. Wenn Jesus dort antwortet V. 14: κἂν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου, so steht das nur in einem scheinbaren Widerspruche zu unserer St. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Wahrheit in der letzteren nur im richterlichen Sinne steht, in welchem als wahr nur das gilt, was durch das Zeugniß Unbetheiligter erwiesen werden kann.

V. 32. „Es ist ein Anderer, der von mir zeuget, und ich weiß, daß das Zeugniß wahr ist, welches er von mir zeuget." Daß der Andere der Vater ist, liegt in der Natur der Sache. Denn in Bezug auf ein inneres Verhältniß in dem göttlichen Wesen kann Gott allein ein gültiges Zeugniß ablegen. Daß der Andere Gott ist, erhellt ferner aus der wörtlichen Beziehung, in der das καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ, V. 37, auf unsere Worte steht. Dann aus den Parallel-

stellen C. 8, 18: ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ, V. 54: ἐὰν ἐγὼ δοξάζω ἐμαυτόν, ἡ δόξα μου οὐδέν ἐστιν· ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, 1 Joh. 5, 9. Auf Gott führt auch das: „ich weiß, daß sein Zeugniß wahr ist", welches von neuem hinweist auf den geheimen Wesenszusammenhang zwischen dem Sohne und dem Vater. Wollte man unter dem Anderen den Täufer verstehen, so hieße das diesen viel zu hoch stellen. Der Täufer kann der Andere schon deshalb nicht seyn, weil Jesus in V. 34 erklärt, es sey unter seiner Würde, sich auf ein menschliches Zeugniß zu gründen. Auch erhält man bei der Beziehung auf Johannes einen ganz unhaltbaren Gegensatz zwischen dem Zeugnisse des Johannes und dem Zeugnisse Gottes, welches er durch die Werke Christi abgelegt. Johannes hat entweder gar nichts zu bedeuten, oder er kommt als Organ Gottes in Betracht, so daß nicht er es ist, welcher das Zeugniß ablegt, sondern Gott durch ihn. Einzig und allein auf die Einsprache Gottes, die er erhalten, gründet Johannes selbst in C. 1, 33 die Bedeutung seines Zeugnisses. — Ist nun der Andere der Vater, so dürfen V. 33—35 unter keinen anderen Gesichtspunct gestellt werden, als daß in ihnen das erste Zeugniß dargelegt wird, welches der Vater für den Sohn durch den Mund des Johannes, des größten Propheten unter dem A. B., abgelegt hat. Diejenigen, welche den Gedanken anders fassen, schaffen sich durch Einlegungen statt des wirklich vorliegenden Zusammenhanges: Ein Anderer zeugt von mir, und zwar zunächst durch Johannes, einen anderen selbst gemachten.

V. 33. „Ihr sandtet zu Johannes und er hat gezeuget für die Wahrheit." Der Umstand, daß sie zu Johannes gesandt hatten, ist bedeutsam, weil sie dadurch selbst den Johannes in seiner prophetischen Würde und als Organ Gottes anerkannt hatten, vgl. 1, 19. Da die Sendung dort eine amtliche ist, so liegt es nahe anzunehmen, daß wir auch hier eine amtliche Verhandlung vor uns haben, daß es sich nicht blos um ein privates Gespräch handelt. Auch in 1, 19 ist von den Juden die Rede, und doch zeigt die ganze Erzählung, daß die Sendung von der höchsten nationalen Behörde, von dem hohen Rathe ausging.

V. 34. „Ich aber nehme nicht von einem Menschen das Zeugniß, doch sage ich dieses, auf daß ihr selig werdet." Johannes legte das Zeugniß als Prophet ab, wäre dies nicht gewesen, so hätte, was er von Christo sagte, gar nicht die Dignität eines Zeugnisses gehabt, die alleine darauf beruht, daß einer redet, was er gehört und gesehen. Das Zeugniß des Johannes ging also eigentlich nicht von „einem Menschen" aus, sondern von dem Heiligen Geiste, der durch die Propheten redete. Da aber von den Gegnern die göttliche Mission und Inspiration des Johannes bestritten wurde, da sie ihn für einen bloßen sich selbst überlassenen Menschen ausgaben und das Gegentheil nicht auf handgreifliche Weise erwiesen werden konnte — Wunder hatte der Täufer nicht gethan —, so war in der vorliegenden Frage sein Zeugniß gewissermaßen, so zu sagen im juristischen Sinne, das eines Menschen. Daß es nur hierauf beruht, wenn Jesus erklärt auf dem Zeugnisse des Johannes als dem eines Menschen nicht bestehen zu wollen, erhellt daraus, daß nachher das Zeugniß des Moses als ein vollgültiges geltend gemacht wird. Da wurde die göttliche Mission und Inspiration von den Gegnern vollständig anerkannt. Wie wenig die Absicht die seyn kann, an sich die Bedeutung des Johannes und seines Zeugnisses herabzusetzen, erhellt schon aus der hohen Bedeutung, die diesem Zeugnisse in C. 1 beigelegt wird. — Eine Analogie bietet Jes. 7, 13 dar: Jesaias spricht dort zu dem ungläubigen Ahas von Judäa: „Ists euch zu wenig Menschen zu beleidigen, daß ihr auch meinen Gott beleidiget." „Wenn Ahas — wurde zu dieser Stelle in der Christologie bemerkt — früher der bloßen Weissagung des Propheten keinen Glauben beimaß, so versündigte er sich gewissermaßen nur gegen Menschen, gegen den Propheten, indem er ihn in dem ungerechten Verdachte der trügerischen Anmaßung der göttlichen Offenbarung hatte. Als aber Ahas das angebotene Wunderzeichen verwarf, wurde Gott selbst von ihm beleidigt und seine Gottlosigkeit trat offenbar ans Licht." In ähnlichem Verhältniß, wie dort das Wunderzeichen zu der bloßen Weissagung, steht hier das Zeugniß der Werke Christi zu dem Zeugniß des Johannes. In beiden dieselbe göttliche Causalität, aber der Grad der Beweis-

barkeit verschieden. — Wenn aber auch Jesus das Zeugniß des Johannes nicht stark betonen und zum Schwerpuncte seiner Beweisführung machen will, so darf er doch nicht ganz davon schweigen. Das wäre eine Härte gegen seine Gegner. Vielleicht werden die Juden zu ihrem eignen Heile von ihrem unbegründeten und strafbaren Mißtrauen gegen Johannes ablassen, dessen göttliche Mission sich, wenn sie auch nicht handgreiflich bewiesen werden kann, doch ihrem Gewissen bezeugt.

V. 35. „Jener war die brennende und scheinende Leuchte, ihr aber wolltet eine Zeit lang fröhlich seyn in seinem Lichte." In der Symbolik des Mosaischen Gesetzes und in Sach. 4 erscheint die Gemeinde des Herrn unter dem Bilde des Leuchters. „Das Licht — wurde in Bezug auf dies Symbol in Thl. 3 der Beiträge S. 354 bemerkt — kann nur die Wirkungen des Geistes Gottes bezeichnen, das geistliche Licht, welches die geisterfüllte Gemeinde in die umgebende Finsterniß ausstrahlt." Unter dem Bilde der Lampen und Leuchter stellen sich in der Schrift auch die einzelnen Gläubigen dar, in welchen sich das Wesen der Gemeinde Gottes besondert, vgl. Matth. 5, 14—16, das Gleichniß von den zehn Jungfrauen, Phil. 2, 15. Johannes war die brennende und scheinende Leuchte, gegen die alle anderen nicht in Betracht kommen. Das ἦν deutet darauf hin, daß die Wirksamkeit des Johannes bereits eine abgeschlossene ist. Er war damals noch nicht todt, sondern gefangen, vgl. C. 4, 1—3, wo auf die Gefangenschaft als bereits eingetreten hingewiesen wird, und Jesus erkennt im prophetischen Geiste, daß die Gefangenschaft in den Tod auslaufen, daß er nie wieder den Schauplatz der Wirksamkeit betreten wird. — Das ἠθελήσατε weist hin auf das subjective Belieben im Gegensatze gegen das Eingehen in Gottes Ordnung. — Sie wollten fröhlich seyn, während ihre Aufgabe die gewesen wäre, sich durch das Licht zur Buße leiten zu lassen, zur würdigen Vorbereitung auf die Erscheinung des Heiles. — Das πρὸς ὥραν weist darauf hin, daß diese Freude an dem Lichte nur eine kurz dauernde war. Anfangs ging zu Johannes heraus Jerusalem und ganz Juda und die ganze Gegend um den Jordan, Matth. 3, 5. Als sie aber sahen worauf es eigentlich abgesehen war, als sie mit

dem γεννήματα ἐχιδνῶν u. s. w. begrüßt wurden, da trat an die Stelle des Fröhlichseyns in seinem Lichte ein entschiedner Haß, der zuletzt zur Ueberantwortung an Herodes führte. Der eigentliche Vorwurf liegt aber nicht in dem πρὸς ὥραν, sondern in dem ἀγαλλιασθῆναι, darin, daß sie den Bußprediger und Wegebereiter zur Erregung süßer Träume mißbrauchten. — In seinem Lichte: zu der Erleuchtung, welche Johannes, erfüllt mit dem Oele des Heiligen Geiste, brachte, gehörte die nahe bevorstehende Erscheinung des Messias. Dies einzelne Moment griffen sie auf. Sie träumten von der Freiheit vom Römerdruck und von Weltherrschaft und achteten nicht darauf, daß der Messias die Energie seiner Gerechtigkeit vor Allem gegen das Haus Gottes kehren, daß er sich zunächst als ein verzehrend Feuer gegen die Sünde des Bundesvolkes erweisen muß.

V. 36. „Ich aber habe das Zeugniß, welches größer ist als Johannes. Denn die Werke, die der Vater mir gegeben hat, daß ich sie vollende, eben diese Werke, die ich thue, zeugen, daß der Vater mich gesendet hat." Wir haben hier das zweite Zeugniß, welches der Andere, in V. 32, Gott der Vater für Christus abgelegt hat. Es wird als größer bezeichnet als Johannes, in seiner Eigenschaft als Zeuge, die hier allein in Betracht kommt, also als das Zeugniß des Johannes, weil es handgreiflicher ist, weniger Einwendungen zuläßt. Denn an sich betrachtet sind alle wahrhaft göttlichen Zeugnisse gleich. Was Jesus unter den Werken versteht, das erkennen wir am besten aus Matth. 11, 4. 5. Es sind nicht grade ausschließlich die Wunder. Doch liegt es in der Natur der Sache und in der Beschaffenheit derjenigen, gegen welche dieser Beweis geltend gemacht wird, daß die Wunder unbedingt die erste Stelle einnehmen. Geläugnet ist dies nur von solchen, denen eine solche Betonung der Wunder in dem Evangelium des Johannes unbequem war. Daß die Wunder vorzugsweise gemeint sind, liegt schon in der Beziehung auf den Ausgangspunct des ganzen Conflictes, die wunderbare Heilung am Teiche Bethesda. In C. 7, 21: ἓν ἔργον ἐποίησα καὶ πάντες θαυμάζετε, ist das Werk ohne Zweifel ein Wunder. Die erste Stelle unter den Werken nehmen die Todtenerweckungen ein, auf

welche das καὶ νῦν ἐστι in V. 25 hindeutet. — In keinem Evangelium wird ein solches Gewicht auf die Wunder gelegt, wie grade in dem Evangelium des Johannes, finden sich so viele und so nachdrückliche Aussprüche Christi über die hohe Bedeutung seiner Wunder, vgl. 10, 25. 32. 14, 11. 15, 24. Diese starke Betonung hat zur Voraussetzung, daß das Evangelium Johannis sich nur ergänzend verhält zu anderen Darstellungen, welche über diese Wunder eingehend berichten. Denn sonst hätte Johannes selbst in dieser Beziehung nicht so sparsam seyn dürfen.

V. 37. „Und der Vater, der mich gesendet, hat selbst gezeuget von mir. Ihr habt nie weder seine Stimme gehört, noch seine Gestalt gesehen. V. 38. Und sein Wort habt ihr nicht in euch bleibend, weil ihr dem nicht glaubet, den er abgesendet hat.“ Das Zeugniß des Vaters kann kein anderes seyn als dasjenige, was er erstens durch Johannes und zweitens durch die Werke Christi abgelegt hat, endlich drittens auch, wie im folgenden weiter ausgeführt wird, in der Weissagung des A. T. Die Ausleger, die an ein anderes Zeugniß denken, sind auf das Rathen angewiesen und schwanken unsicher hin und her. Der Vater ferner mußte in Bezug auf die W e r k e noch ausdrücklich als der Zeugnißgebende erwähnt werden, weil sonst nicht deutlich hervorträte, daß die Werke unter dem in V. 32 angekündigten Zeugnisse begriffen sind. Dort ist von dem Zeugnisse einer P e r s o n die Rede, bisher aber war nur von dem Zeugnisse der Werke geredet worden. Auf die Mitbeziehung auf Johannes aber führt schon das Perf. μεμαρτύρηκε, im Einklange mit V. 33, und im Unterschiede von V. 36. Dann war bei Johannes die ergänzende Hinweisung auf Gott als den eigentlichen Urheber des Zeugnisses nicht minder nothwendig, als bei den Werken. Denn in V. 33—35 war das Zeugniß nur als das des Johannes bezeichnet, und der ἄλλος in V. 33 also auch hier noch nicht zu seinem Rechte gekommen. Die Worte: καὶ ὁ πέμψας — περὶ ἐμοῦ b i l d e n s o m i t d e n A b s c h l u ß i n B e z u g a u f d i e b e i d e n e r s t e n Z e u g n i s s e u n d l e i t e n z u g l e i c h z u d e m d r i t t e n u n d l e t z t e n ü b e r, d e s s e n D a r l e g u n g i n V. 39 b e g i n n t. — Ehe der Heiland zu diesem dritten Zeugniß übergeht, weist er noch gleichsam paren=

thetisch darauf hin, was die Juden verlieren, wenn sie das Zeugniß nicht annehmen, welches der Vater von dem Sohne ablegt. Mit dem Sohne entschwindet ihnen auch der Vater, denn in einer directen Beziehung zu diesem haben sie nie gestanden — die alttestamentlichen Stellen, wo von dem Hören und Sehen Gottes die Rede ist, beziehen sich nicht auf den verborgenen Gott, sondern auf seinen Offenbarer, der in Christo im Fleische erschienen ist; und wenn sie Christum, das wesenhafte Wort Gottes verwerfen, so verlieren sie eben damit zugleich den wahrhaftigen Besitz des Wortes Gottes überhaupt. — Die Juden hatten unter dem A. B. vielfach die Stimme Gottes gehört. Er hatte zu ihnen vom Sinai geredet, 2 Mos. 20, 19. 5 Mos. 4, 12, dann durch das Medium der Propheten. Ebenso hatten sie vielfach seine Gestalt oder ein Symbol seiner Gegenwart gesehen. Von Jakob, dem Stammvater heißt es 1 Mos. 32, 31: „Und Jakob nannte den Namen des Ortes Pniel, denn ich sah Gott von Angesicht zu Angesicht.“ Nach 2 Mos. 24, 10 sahen die Aeltesten den Gott Israels und Moses schaut nach 4 Mos. 12, 8 die Gestalt Gottes. Dem ganzen Volke gab sich Gott in der Gestalt und unter dem Symbole des Feuers zu erkennen, vgl. 5 Mos. 5, 4: „Von Angesicht zu Angesicht redete der Herr mit euch auf dem Berge aus mitten des Feuers“, V. 21: „Und ihr sprachet: siehe der Herr unser Gott hat uns sehen lassen seine Ehre und seine Größe und seine Stimme hörten wir aus mitten des Feuers, heute sehen wir, daß der Herr redet mit dem Menschen und er lebet“, C. 4 V. 36: „Aus dem Himmel ließ er dich hören seine Stimme und warnte dich und auf der Erde ließ er dich sehen sein großes Feuer und seine Worte hörtest du aus mitten des Feuers“, Stellen, die um so mehr zu vergleichen sind, da in ihnen gradeso wie hier das Hören und das Sehen unmittelbar verbunden vorkommt. Jesaias ferner sieht in C. 5 den Herrn sitzend, also das εἶδος des Herrn, und auch Ezechiel schaut in C. 1 die Herrlichkeit des Herrn. Alle jene alttestamentlichen Stellen aber beziehen sich nicht auf Gott den Vater, sie gehen auf den Engel des Herrn, in dem sich der Logos darstellt, im Vorspiele seiner Menschwerdung, vgl. zu 1, 18. Jesaias sah nach C. 12, 41 die Herrlichkeit Christi. Wenn also

die Juden das Zeugniß des Vaters für den Sohn nicht annehmen, wenn sie Christum verwerfen, so lösen sie sich dadurch von jedem Zusammenhange mit Gott, so werden sie ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ nicht minder wie die Heiden. Zu Gott dem Vater haben sie nie in unmittelbarer Beziehung gestanden, das Medium ihrer Verbindung mit ihm zerstören sie jetzt muthwillig, so bleibt ihnen nichts übrig, als Finsterniß, Lüge und Tod, worin wir sie bis auf den heutigen Tag begraben sehen. Gott verloren, alles verloren. — Mit der Verwerfung Christi haben sie ferner Gottes Wort nicht bleibend in ihnen. Christus allein ist das wahre und wesenhafte Wort Gottes, vgl. zu dem Prologe. Wer ihn vorbeigeht, verliert allen wesentlichen Antheil an Gottes Wort und Offenbarung. Es bleiben für ihn nur disjecta membra, abgebrochene unverständliche Töne übrig. Immanent, vgl. Col. 3, 16, kann das Wort Gottes bei einem solchen nicht werden. Es kann zu ihm nur in einem rein äußerlichen, unlebendigen Verhältnisse stehen. Den Beweis für die Wahrheit dieses Ausspruches Christi liefert der Character des Judenthums von Christi Zeit an bis zur Gegenwart. Sie haben einen ganzen Codex der Offenbarungen Gottes, und dennoch haben sie das Wort Gottes nicht bleibend in sich, vgl. 2 Cor. 3, 14—16. Das Judenthum trägt den Character des Abgeschmackten, das überall da sich einstellt, wo das Salz des Wortes Gottes fehlt. — Die ganze Stelle steht in unzertrennlichem Zusammenhange mit 1, 18. 6, 46. 14, 6. Matth. 11, 27, und es gibt einen Prüfstein ab für die Richtigkeit der Erklärung, ob sie es vermag diese St. unter einen Gesichtspunct zu stellen. Ueberall wird in ihnen die hohe Bedeutung des Zusammenhanges mit Christo hervorgehoben, weil allein durch ihn der Zusammenhang mit dem Vater vermittelt wird. — Zu dem τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε bemerkt Lampe: πιστεύειν εἴς τινα significat honorem soli Deo exhibendum. Sed πιστεύειν τινί, cum sit universalius, aliquando Deo, aliquando etiam hominibus convenit. Wenn sie ihm nicht einmal glaubten — was schon gegen einen rechtschaffenen Menschen beleidigend ist, wie viel weniger denn an ihn!

V. 39. „Erforschet die Schriften, weil ihr meinet in ihnen ewiges Leben zu haben, und sie sind es, welche von mir zeugen.“

Auf den Beweis aus den Werken folgt hier der Beweis aus der heiligen Schrift des A. T., auf den Wunder- der Weissagungsbeweis. Das ist das dritte Zeugniß, welches der Andere, V. 32 für Christum abgelegt hat. Herübergelenkt wird zu diesem Zeugnisse schon am Schlusse der Parenthese in dem Vorwurfe gegen die Juden, daß sie das Wort Gottes nicht in sich bleibend haben. Das gibt sich darin zu erkennen, daß sie unvermögend sind Christum im A. T. zu erkennen, wo er so deutlich geoffenbart ist. Das ἐρευνᾶτε τὰς γραφὰς weist hin auf Jes. 34, 16: „forschet in dem Buche des Herrn." Durch das Buch des Herrn wird dort nicht blos die Sammlung der Weissagungen des Jesaias bezeichnet, sondern der ganze Complexus der heiligen Schriften, in den sie dereinst aufgenommen werden sollte, der in der Zeit des Propheten noch nicht abgeschlossene, aber dereinst abzuschließende Canon des Herrn, so daß also das „Buch des Herrn" genau „den Schriften" hier entspricht. Auf Grund dieser prophetischen St. war es, wie aus 7, 52 wahrscheinlich wird, gebräuchlich den Gegner mit einem ἐρεύνησον in die Heilige Schrift hereinzuschicken. Das καὶ ἐκεῖναι u. s. w. ist das Resultat, welches sich ergeben wird, wenn der Aufforderung ἐρευνᾶτε wahrhaft und im Geiste entsprochen wird. Statt des καί könnte auch ein Doppelpunct gesetzt werden. In der Grundstelle wird ebenso das Ergebniß, welches sich bei der Forschung ergeben wird, an das: forschet, angeschlossen: „Forschet in dem Buche des Herrn und leset: keines von diesen wird vermißt." — Die Auffassung des ἐρευνᾶτε als Indicativ scheitert schon daran, daß sie die Grundst. gegen sich hat, so wie die ebenfalls von dieser abhängige St. 7, 52. Sie gesteht ferner den Juden zu, was ihnen grade in diesem Zusammenhange, unmittelbar nach V. 38, der zu unserm V., von dem Beweis aus den Werken zu dem aus der Schrift herüberleitet, nicht zugestanden werden kann. Auch sollte man dann das ὑμεῖς statt vor δοκεῖτε vor ἐρευνᾶτε erwarten. — Δοκεῖτε weist nicht auf ein bloßes Meinen und Wähnen hin im Gegensatze gegen die Wahrheit (Rothe, Stud. und Crit. 1860, 1 S. 67). Zur Begründung des ἐρευνᾶτε gehörte nicht blos, daß das ewige Leben in der Heiligen Schrift enthalten war, es gehörte auch dazu, daß

die Juden dies anerkannten, daß sie also von ihrer eignen Voraussetzung aus verpflichtet waren, der Aufforderung ἐρευνᾶτε zu entsprechen: das ὑμεῖς mit Nachdruck. Der Heiland mußte nothwendig diese Anschauung theilen. Sonst hätte er nicht auf sie die Anforderung begründen können. Sich eines bloßen argumenti ad hominem zu bedienen ist seiner unwürdig. Auch außerdem aber ist klar, daß Christus in dem Satze, daß die Schrift das Leben enthält, mit den Juden zusammenstimmt. Die Inspiration der Schrift und daß sie das Leben enthält geht Hand in Hand. Die Inspiration wird hier aber aufs entschiedenste gelehrt. Nur unter ihrer Voraussetzung konnte von einem Zeugnisse der Schrift von Christo die Rede seyn — ein solches Zeugniß kann nur von Gott ausgehen — konnte Moses von Christo schreiben, V. 46, konnte es Pflicht seyn den Schriften Mose's zu glauben, V. 47. — Das A. T. kommt zuerst in Betracht nach der Seite des in ihm enthaltenen Gesetzes. Das Gesetz selbst verspricht dem, der es halte, das Leben, 3 Mos. 18, 5 (vgl. Röm. 10, 5). Es hat insofern das Leben in sich, als es die wahrhaftige Leuchte des Fußes ist, die rechte und untrügliche Norm darbietet für das sittliche Verhalten. Nach dieser Seite wird das Gesetz auf das entschiedenste von dem Herrn und seinen Aposteln anerkannt. In Luc. 10, 25—27 antwortet der Herr dem νομικός, der ihm mit der Frage entgegengetreten war: διδάσκαλε τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω mit der Gegenfrage, was in dieser Beziehung im Gesetze stehe. Der Gesetzesgelehrte führt als die Summe desselben das: du sollst lieben u. s. w. an. Der Herr antwortet: ὀρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ. Wenn der Herr sagt, daß von dem Gesetze Gottes kein ἰῶτα und keine κεραία umkommen soll, wenn Paulus sagt: ὁ νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή, Röm. 7, 12, wenn er von ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν redet, V. 10, so liegt darin, daß „die Schriften" in so weit das ewige Leben enthalten, als dasselbe überhaupt durch das Gesetz dargeboten werden kann. Das Gesetz reicht aber nicht hin zum ewigen Leben. Es muß die Anweisung hinzukommen, wo die Vergebung zu finden sey für die Uebertretung, wo die Kraft zu dem neuen Gehorsam, die Hinweisung auf Christum. Daß

aber auch nach dieser Seite hin die Schriften das ewige Leben enthalten (vgl. 2 Tim. 3, 15), das lehrt Christus grade hier so nachdrücklich als möglich. Er macht es den Juden zum schweren Vorwurf, daß sie für diese Seite der Schrift keinen Sinn haben. — Der Satz, daß wir in der Schrift das ewige Leben haben, ist den Juden mit Christo gemeinsam. Nur darin gehen sie auseinander, daß die Juden meinen an dem Gesetze genug zu haben, während Christus das neben dem Gesetze in den Schriften enthaltene Evangelium betont. — Indem der Herr sagt, die Schriften zeugen von ihm, weist er hin auf den ganzen Complexus des Messianischen Weissagungen des A. T. Denn hier ist noch nicht speciell von Moses die Rede, sondern von der Schrift im Allgemeinen.

V. 40. „Und ihr wollt nicht zu mir kommen, auf daß ihr Leben habet.“ Und ist s. v. a. und dennoch, obgleich die Schrift so deutlich redet. Angespielt wird auf Jes. 55, besonders V. 3: „kommet zu mir — und es lebe eure Seele“, dieselbe St., auf welche der Herr auch in 4, 10. 13. 14. 7, 37. Matth. 11, 28 hinweist. Vgl. Christol. 2 S. 378 f.

Warum aber schlagen die Juden das Zeugniß der von ihnen selbst so hoch gehaltenen Schrift in den Wind? Warum wollen sie nicht auf Grund dieses Zeugnisses zu Christo kommen, um von ihm das Leben zu erhalten? Diese Frage beantwortet der Herr in V. 41—44: es ist ihnen nicht um den Beifall Gottes zu thun, sondern sie trachten nach eitler Ehre bei den Menschen. Das ist die traurige Lösung des Räthsels. Nach dieser Digression kehrt der Herr in V. 45—47 zu dem Zeugnisse der Schrift zurück. Er hält den Juden speciell das Zeugniß Mose's entgegen, desselben, auf dessen Auctorität hin (das Sabbathsgebot) sie zuerst die Anklage gegen ihn erhoben hatten.

V. 41. 42. „Ich nehme nicht Ehre von Menschen, aber ich kenne euch, daß ihr die Liebe Gottes nicht in euch habt.“ Jesus lehnt zuerst den Vorwurf des Ehrgeizes ab, den die Juden auf Grund des: οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με gegen ihn erheben konnten, ja erheben mußten — dem Sohne Gottes kann an der Ehre nichts liegen, die ihm von Menschen dargebracht wird — er hat die Ehre des Eingebornen vom Vater und ist damit über alle andere

Ehre erhaben —, dann erhebt er gegen sie die Gegenanklage, daß es ihnen an der Liebe Gottes fehle, also an demjenigen, was in ihrem Gesetze als die Grundlage alles Lebens und Heiles hingestellt worden. Diesen Mangel an Liebe zu Gott documentiren sie dadurch, daß sie den nicht lieben, den er gesandt, den er bezeugt hat durch sein Wort und durch die Werke, der von sich sagen kann: wer mich siehet, siehet den Vater. Mangel der Liebe zu Gott, das ist noch bis auf den heutigen Tag der tiefste Grund aller Abkehr von Christo. Da das Ehre nehmen von Menschen, der Ehrgeiz seinen Grund hat in der Selbstsucht, in dem Mangel der Liebe Gottes, so wirft Christus nur die Anklage von sich zurück auf die, welchen sie gebührt. Grotius: Emphasis est in illo ὑμᾶς. Qualem me putatis, vos tales estis. Christus spricht die Anklage nicht als Vermuthung aus, sondern auf Grund eines klaren und sicheren Wissens, er spricht sie aus als der, welcher Alle kennt und weiß was in dem Menschen ist, vor dem wie vor Gott die Herzen klar und aufgedeckt liegen.

V. 43. „Ich bin gekommen in dem Namen meines Vaters und ihr nehmet mich nicht an; wenn ein Anderer kommt in dem eignen Namen, den werdet ihr annehmen." Der Herr beweist hier seinen Vorwurf der mangelnden Liebe Gottes. Johannes sagt: wer seinen Bruder nicht liebt, den er siehet, wie kann der Gott lieben, den er nicht siehet. Also auch hat sich die mangelnde Gottesliebe hier darin bewährt, daß sie das sichtbare Ebenbild des Vaters nicht als solches anerkannt haben. Sie wird sich in Zukunft ferner bewähren in dem willigen Entgegenkommen gegen Den, der ohne Mission von oben sich in den Mittelpunct des Volkslebens stellt. Die Worte: „ich bin gekommen in dem Namen meines Vaters und ihr nehmet mich nicht an", erhalten ihre volle Bedeutung und ihren ganzen Ernst erst dann, wenn ihre Beziehung auf 5 Mos. 18, 19 erkannt wird: „Und es geschieht, der Mann, der nicht hören wird auf meine Worte, welche er redet in meinem Namen, von dem will ichs fordern." Der Name des Herrn ist seine geschichtlich manifestirte Herrlichkeit. In dem Namen des Vaters, so daß dieser, nicht der abstracte Gott, sondern der geschichtlich geoffenbarte der das Bewußtseyn erfüllende,

in Allem bestimmende ist, vgl. Matth. 7, 22. 1 Sam. 17, 45. 2 Chron. 14, 10. — In dem eignen Namen, so daß er ganz in seine Ichheit und die von ihr ausgegangenen Thaten und Erfolge versenkt ist. Warum nehmen sie solche auf? Wer das Eigne sucht, schmeichelt und streichelt, enthält sich aller strengen Anforderungen, verlangt keine Buße, keine Verläugnung, weil er wohl weiß, daß er, um selbst leben zu können, leben lassen muß. Heil ohne Buße, das war schon unter dem A. B. die Losung der Propheten aus ihrem eignen Herzen. Barkokab war klug genug, statt der geliebten Sünde den verhaßten Römern den Krieg zu erklären. Wie weiß Mohammed den Leidenschaften seines Volkes zu fröhnen! Wie sorgsam geht er jedem Conflicte mit dem Volksgeiste aus dem Wege!

V. 44. „Wie könnet ihr glauben, die ihr Ehre von einander nehmet, und die Ehre, die von dem Einigen Gott kommt, suchet ihr nicht.“ Ehre von einander zu nehmen (Grotius: plebs a primoribus, primores a plebe honorem venamini), das erscheint hier wie in C. 12, 42. 43 als einer der gefährlichsten Feinde des Heiles. Die Furcht vor einem Conflicte mit dem Zeitgeiste, vor Einbüßung des guten Namens, vor dem Verschmachten und Vertrocknen, welches eintreten zu müssen scheint, wenn man nicht durch die Anerkennung seiner Mitmenschen gehoben und getragen wird, muß die Keime des Glaubens wieder ersticken. Von Herzen glauben kann nur ein Gemüth, welches unverwandt darauf gerichtet ist, den Beifall Gottes zu gewinnen, und welches sich um Lob und Tadel der widergöttlichen Menge nichts kümmert. Die Richtung auf die Ehre bei den Menschen ist besonders verderblich und den Glauben erstickend in Zeiten, in denen ein widergöttlicher Zeitgeist mit gewaltiger Wucht die Massen ergriffen hat — wie in dem Zeitalter Jesu der pharisäische, jetzt der rationalistische und demokratische. Wie wichtig der Ausspruch für unsere Zeit ist, liegt offen am Tage. Das Ehre nehmen von Menschen sitzt in unserer Theologie sehr tief. Nicht zu brechen mit dem Zeitgeiste, eine Vermittelung mit ihm zu gewinnen, das ist eine ihrer angelegentlichsten Sorgen. Das ist der Wurm, der an ihr frißt, der Fluch, der auf ihr lastet. — Gott wird als der *Einige* bezeichnet,

um auf seine absolute Herrlichkeit hinzuweisen, welche das Streben anderswo als bei ihm Ehre zu suchen als unbedingt thöricht erscheinen läßt, vgl. 17, 3. Röm. 16, 27. 1 Tim. 6, 15. Jud. 4. 25. Die Einheit Gottes ist schon im A. T. Bezeichnung seiner Absolutheit. So in 5 Mos. 6, 4: „Höre Israel, der Herr unser Gott ist Ein Jehova", ein einiger Jehova, der keinen seines Gleichen neben sich hat. Wie dort in V. 5 auf die Einheit Gottes das Gebot der unbedingten Liebe zu ihm begründet wird, vgl. Mrc. 12, 29. 30. 32 — mit der Vielheit der heidnischen Götter, der beschränkten Machtsphäre jedes Einzelnen geht die Theilung des Herzens Hand in Hand; der Einheit Gottes dagegen correspondirt die Anforderung der alleinigen Liebe, der Liebe von ganzem Herzen, ganzer Seele und aus allen Kräften —, so hier die Anforderung, daß man die Ehre von Gott jeder andern Ehre vorziehen soll, die Anklage gegen die Juden, welche Ehre von einander nehmen. Auch in Hi. 23, 13: „Und Er ist Einer und wer will ihn zurücktreiben?" bezeichnet die Einheit Gottes seine Absolutheit; er ist allmächtig, weil er keine anderen Götter neben sich hat. Ist nur Ein Gott, so ist im Himmel und auf Erden nur Einer zu fürchten, Einer zu lieben.

V. 45. „Meinet nicht, daß Ich euch verklagen werde bei dem Vater. Es ist der Euch verklagt, Moses, auf den ihr hoffet." Der Herr hatte sich in V. 39 gegen die Juden im Allgemeinen auf das Zeugniß der Schrift berufen; hier stellt er ihnen noch besonders das Zeugniß des Moses, des verehrten Gesetzgebers, desselben, auf dessen Auctorität sie die Anklage gegründet hatten, entgegen. Moses, auf den ihr hoffet: es scheint nicht, daß hier den Juden die Vorstellung von einer wirklichen Intercession des Moses beigelegt wird. Moses kommt hier als Repräsentant des Gesetzes in Betracht und gemeint ist der Sache nach dieses. Parallel der Hoffnung auf Moses hier ist die Meinung in der Schrift das ewige Leben zu haben, V. 39. Den Commentar haben wir in Röm. 2, 17—20; dem Hoffen auf Moses hier entspricht dort das sich Stützen auf das Gesetz als die zuverlässige Darstellung des Willens Gottes, den ungetrübten Quell der Erkenntniß und Wahrheit und somit den sicheren Weg zum

Heile.*) Das Perfektum, bemerkt Lücke, bedeutet, daß diese Hoffnung auf Moses von Alters her im Volke bestand.

V. 46. „Denn wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr mir, denn von mir hat jener geschrieben.“ Jesus hat ohne Zweifel vorzüglich die St. 5 Mos. 18, 15—19 im Auge, vgl. zu 1, 21. 46. Christol. 1 S. 114.

V. 47. „Wenn ihr aber Jenes Schriften nicht glaubet, wie werdet ihr dann meinen Worten glauben?“ Der Ton liegt nicht auf γράμμασι und ῥήμασι, sondern auf ἐκείνου und ἐμοῖς. Der Gegensatz ist der der alten festbegründeten und der erst in der Bildung begriffenen Auctorität. Die Rede endet, ähnlich dem Ps. 95, mit „einer Frage der Hoffnungslosigkeit“ (Meyer).

Cap. 6.

V. 1. „Danach zog Jesus hinweg jenseits des Meeres von Galiläa, von Tiberias.“ Zwischen den Thatsachen des vorigen Cap. und denen des unsrigen liegt ein Zeitraum von beinahe einem ganzen Jahre. Jesus zieht nach C. 5, 1 zu dem Passa nach Jerusalem und heilt dort den Kranken an dem Teiche Bethesda. Hier ist nach V. 4 das Passa, das Fest der Juden nahe. Daß Johannes also ein ganzes Jahr überspringt, weist uns darauf hin, daß er kein vollständiges Evangelium schreiben, sondern nur eine Ergänzung früherer Darstellungen geben wollte.**). — Auf dasselbe Resultat führen uns auch die Worte: Jesus zog hinweg jenseits des Meeres von Galiläa. Der Ausgangspunct für die Fahrt nach jenseits kann unmöglich Jerusalem seyn, wie Meyer dies von dem Standpuncte der Losreißung dieses Evangeliums von den früheren

---

*) Lampe führt eine Stelle aus Avoda Zara fol. 2 an: In futuro seculo Sanctus Benedictus allaturus est in gremio suo librum legis et dicturus: quicunque huic legi operam dedit, venire debet et tollere mercedem suam.

**) Bengel: Hic multorum mensium historiam a ceteris Evangelistis petendam innuit Johannes.

annimmt, zum Beweise, in welche Schwierigkeiten solche Losreißung verwickelt, es muß ein Ort an dem Galiläischen Ufer des Sees seyn. Dem πέραν hier correspondirt das πέραν in V. 25. Speciell auf Capernaum führt, daß dorthin die Jünger nach V. 17 zurückkehren. Dorthin begeben sich auch die Haufen, um Christum zu suchen, doch aus keiner anderen Ursache, als weil er dort zu Hause ist. In der Synagoge zu Capernaum hält Christus nach V. 59 das Gespräch mit den Haufen. Nun ist aber von Capernaum bei Johannes im unmittelbar Vorhergehenden nicht die Rede. In C. 5 finden wir Jesum in Jerusalem. Auch wird bei Johannes Capernaum nicht als der ständige Wohnort Christi bezeichnet, seine ἰδία πόλις, so daß sich seine Rückkehr von Jerusalem dorthin von selbst verstände. Capernaum ist bis dahin nur zweimal bei Johannes vorgekommen, in C. 2, 12, wo Jesus bei der Festreise nach Jerusalem sich dort wenige Tage aufhält, und C. 4, 46, wo aus Capernaum Jesus um Hülfe angesprochen wird, von einem Aufenthalte dort aber nicht die Rede ist. — Befinden wir uns in unübersteiglicher Schwierigkeit, so lange wir das Evangelium des Johannes isoliren, so fällt diese Schwierigkeit weg, sobald wir im Einklange mit dem Alterthum erkennen, daß er nur Paraleipomena schrieb. In Matth. 4, 13 wird erzählt, wie Jesus Nazareth verläßt und sich in Capernaum niederläßt. In den drei ersten Evangelien erscheint dies als seine „eigene Stadt", Matth. 9, 1, in die er von allen seinen Wanderungen zurückkehrt, Matth. 8, 5. 17, 24, die eben dadurch, daß sie der eigentliche Sitz desjenigen ist, der vom Himmel herabkam, bis zum Himmel erhöht worden. Betrachten wir die vier Evangelien als ein Ganzes, so kann Capernaum als Ausgangspunct der Reise nicht zweifelhaft seyn. Es versteht sich dann von selbst, daß Jesus von Jerusalem dorthin zurückkehrte.

Wo Matthäus zuerst des Sees von Genezareth gedenkt, nennt er ihn „das Meer von Galiläa", nachher gewöhnlich in Rückbeziehung auf jene Stelle „das Meer." (In C. 15, 29 noch einmal wieder ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας.) Der Galiläer gebraucht für den heimischen See mit Vorliebe den stattlichsten Ausdruck, der auch dadurch empfohlen wurde, daß Jesus in einer

doppelten symbolischen Handlung seine Wunderkraft über das Meer an diesem Meere im Kleinen erprobt hatte. An Matthäus schließt sich Marcus an. Auch er nennt den See, wo er seiner zuerst gedenkt, ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας 1, 16, nachher gewöhnlich ἡ θάλασσα, in C. 7, 31 wieder τῆς Γαλιλαίας. Lucas enthält sich der Bezeichnung des Sees als Meer constant und daher absichtlich. Er hat in C. 5, 1 παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ, nachher ἡ λίμνη, 8, 22. 23. 33. Johannes bezeichnet hier den See zuerst als „Meer von Galiläa", im Interesse der Harmonie mit Matthäus, dann fügt er noch eine zweite Bezeichnung hinzu: von Tiberias, weil dies zu seiner Zeit der im Auslande gangbare Name war. In C. 21, 1 redet er blos von dem Meere von Tiberias, zum Beweise, daß dies der Name war, der eigentlich für seine ersten Leser paßte, daß er hier des Meeres von Galiläa nur zur Anknüpfung an seinen Vorgänger gedenkt. Die von Antipas erbaute, nach dem Kaiser Tiberius benannte Stadt Tiberias war in der Heidenwelt besonders bekannt. Auch Pausanias kennt den See unter dem Namen des Sees von Tiberias, λίμνη Τιβαρίς, und im Arabischen heißt er Bahr Tabarieh. — Das Cap. beginnt in V. 1—13 mit dem Bericht über die wunderbare Speisung der Fünftausend, woran sich in V. 14—21 der Bericht über das auf diese Speisung folgende Wunder auf dem Meere schließt. Die Parallelen für beide Begebenheiten sind Matth. 14, 13—36, Mrc. 6, 30—56, für die erste Begebenheit allein, Luc. 9, 10—17. Johannes berichtet über drei Zeichen in Judäa und über drei in Galiläa, vgl. zu 4, 54. Bei der hohen Bedeutung, welche er den Wundern beilegte, lag es nahe, daß er über eine Anzahl derselben eingehend berichtete, wenn er auch im Ganzen in Bezug auf diese Seite an die früheren Evangelien verwies, die sie mit besonderer Vorliebe behandelt hatten. Daß er die von ihm berichteten Wunder nicht etwa blos wegen der Reden mittheilt, die sich daran knüpften, sondern als Thatsachen, in denen sich Christi Herrlichkeit offenbarte, die also dem allgemeinen Zwecke des Evangeliums dienten zu zeigen, daß Jesus sey der Christ, der Sohn Gottes, das erhellt daraus, daß an die beiden ersten Galiläischen Zeichen sich keine ausführlichen Reden anschlossen. Jene beiden ersten Zeichen

sind allerdings solche, welche die andern Evangelisten übergehen und die Johannes, wie es scheint, deshalb auswählte. Daß er grade mit diesem Zeichen, der Speisung und dem sich daran anschließenden Wunder auf dem Meere, das in den drei ersten Evangelien schon eingehend behandelt war, die Dreizahl vollmachte, dazu scheint er allerdings, außer der hervorstechenden Größe, auch dadurch veranlaßt zu seyn, daß er also die Grundlage gewann für die Mittheilung der hochwichtigen Reden, die sich an die Speisung und zugleich auch an dasjenige knüpften, was bei der Ueberfahrt geschehen war, wobei noch zu beachten, daß in den unmittelbar vorangegangenen wunderbaren Erweisungen die schwere Anforderung ihre Grundlage hatte, welche Jesus in diesen Reden an das Volk stellte. Es bleibt aber immer dabei stehen, daß das Zeichen auch selbstständige Bedeutung hat. Und wenn wir ins Auge fassen, von welcher Bedeutung die Zusammenstimmung aller vier Evangelien in einer so wichtigen Thatsache, wie die Speisung ist, so werden wir kein Bedenken tragen, auch das als Mitzweck des Johannes zu setzen, daß er die Erzählung seiner Vorgänger bestätigen wollte *), eine Bestätigung, die über ihr nächstes Gebiet herausgeht, darauf hinweist, daß wo Johannes schweigt, dies Schweigen ein solches der Voraussetzung und Anerkennung, daß er überall, wenn er sich nicht zum Zwecke gesetzt hätte, vorwiegend durchaus Neues mitzutheilen, die früheren nur in kleinen sich ihren Berichten passend einfügenden Nebenumständen zu ergänzen hätte.

V. 2. „Und es folgte ihm viel Volkes, weil sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken that.“ Johannes, sagt Lampe, deutet auf die zahlreichen Zeichen hin, welche Jesus in diesem Jahre nach der Rückkehr aus Judäa verrichtet hatte, und welche sich allermeist auf die Heilung der Kranken bezogen, vgl. Luc. 8, 27 f. und Matth. 9, besonders V. 35. Mit diesen Worten also setzt er die Erzählung der früheren Evangelisten voraus und bestätigt sie.

---

*) Bengel: Virorum 5000 cibatio unicum est inter baptismum et passionem Christi miraculum, quod Joannes una cum reliquis Evangelistis describit, n a r r a t i o n e m e o r u m h o c i p s o c o n f i r m a n s.

V. 3. „Jesus aber ging hinauf auf den Berg und setzte sich daselbst mit seinen Jüngern." Der Artikel in τὸ ὄρος steht generisch und der Sache nach ist das: auf den Berg, ganz dasselbe wie das: auf einen Berg, wie Luther übersetzt. So kommt τὸ ὄρος schon in den ersten Evangelien mehrfach unläugbar vor, z. B. in Matth. 5, 1. 14, 23. Der Art. steht ebenso wie in τὸ πλοῖον, Matth. 8, 23, τὸ τελώνιον, Matth. 9, 9, ἡ οἰκία, Matth. 9, 28. Die Vorliebe Jesu für die Berge ist aus den ersten Evangelien bekannt. Sie sind Symbol der Erhebung des Gemüthes zu Gott. Das nach dem Himmel strebende Gemüth liebt es die Erde unter seinen Füßen zu haben. Aus Johannes erkennen wir die Localität nur im Allgemeinen: ein Berg an den östlichen Ufern des Sees von Tiberias. Die nähere Bezeichnung der Lage wird uns nur durch Lucas gewährt. Er sagt in C. 9, 10: ὑπεχώρησε κατ᾽ ἰδίαν εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδά. Dies Bethsaida muß verschieden seyn von dem anderweits in den Evangelien vorkommenden. Denn es kann nur auf dem östlichen Ufer des Sees gesucht werden. Schon der Name Bethsaida, Fischhausen, läßt eine Mehrheit also genannter Orte erwarten. Bethsaida bei Capernaum wird nie als Stadt bezeichnet — es war wahrscheinlich blos die Fischervorstadt von Capernaum. Die Bezeichnung: Bethsaida in Galiläa in Joh. 12, 21 weist auf das Vorhandenseyn eines anderen Bethsaida außerhalb Galiläas hin. Im trefflichen Anschluß an Lucas nun wird ein zweites Bethsaida am östlichen Ufer von Josephus und von Plinius in der hist. nat. 5, 15 erwähnt. Josephus sagt de bello Jud. II, 9, 1 Philippus habe Julias im unteren Gaulanitis erbaut, in der Archäol. 18, 2, 1, Philippus habe den Flecken, κώμη, Bethsaida zur Stadt gemacht und Julias genannt. Er habe ihm nicht blos Stadtrechte gewährt, sondern auch die Bevölkerung vermehrt. — Daß Jesus eine Zeit lang mit seinen Jüngern auf dem Berge allein war, erhellt schon daraus, daß er kaum zu einem anderen Zwecke den Berg besteigen konnte. Dann aus dem: „er zog sich wiederum auf den Berg zurück" in C. 6, 15, wonach auch das erste Mal der Berg die Stätte der Zurückgezogenheit gewesen seyn muß. Daran schließt sich die Angabe

des Matthäus in C. 14, 13: „Und da Jesus es gehört hatte, zog er sich zurück von dort an einen wüsten Ort alleine." Das ἀνεχώρησε, was Johannes hier vermeidet, bringt er in V. 15 nach. Es mußte eine ziemliche Zeit dauern, bis die „Haufen", welche den Landweg nahmen, Matth. 14, 13, nachfolgten. Viele Verwirrung hat es angerichtet, daß man das ἐξελθών in Matth. 14, 14, Mrc. 6, 34 auf das Herausgehen Jesu aus dem Schiffe bezog, und nun den Sinn erhielt, daß die Absicht Jesu, sich mit seinen Jüngern in die Zurückgezogenheit zu begeben, durch den Umstand vereitelt worden sey, daß sie gleich beim Landen die Menge wieder vorgefunden. Ἐξελθών kommt in den ersten Evangelien gar nicht etwa vorzugsweise vom Schiffe, sondern in Bezug auf die verschiedensten Localitäten vor, vgl. Matth. 13, 1. 15, 21. 24, 1. Zu ergänzen ist hier nicht etwa: aus dem wüsten Orte, denn das ist Bezeichnung der ganzen Gegend, vgl. Matth. V. 12. Mrc. 35. Luc. 15, sondern: aus der Zurückgezogenheit. Als Jesus mit seinen Jüngern aus der Verborgenheit hervortrat, fand er die Menge schon vor — προῆλθον αὐτούς, Mrc. 6, 33.

V. 4. „Es war aber nahe das Passa, das Fest der Juden." Diese Bemerkung kann sich nicht auf das Folgen der Volksmenge in V. 2 beziehen. Denn daß diese aus solchen bestand, die zum Feste pilgerten, wird mit keinem Worte gesagt. Die Ursache ihres Zusammenströmens ist in V. 2 schon ausdrücklich angegeben, und einer anderen bedarf es um so weniger, da diese vollkommen zureicht und ganz die gewöhnliche ist. Ebenso wenig auch kann die Bemerkung rein chronologische Bedeutung haben. Johannes hat allerdings die Chronologie zum Augenmerke gemacht, aber er gibt die betreffenden Bemerkungen gewöhnlich in feinerer Weise, in sachlichem Zusammenhange, vgl. 4, 35. 2, 13. 7, 2. 11, 55. Es bleibt also nur ein Gesichtspunct für die Bemerkung übrig: Christus das Gegenbild des Passa, das wahrhaftige Passalamm. Christus hat hienach im Hinblicke auf das herannahende Passa die Speisung veranstaltet, in der Absicht, daran die Reden zu knüpfen, deren Gipfelpunct ist, daß sein Fleisch wahrhaftig eine Speise ist. Quesnel: „Da das Passa sich naht, gibt er ein Bild des wunderbaren Passa, das er seiner Kirche für die Zeit und für die Ewigkeit bereitet."

Für diese Auffassung spricht die Analogie des letzten Passa Jesu, bei dem er so nachdrücklich auf sich als das wahrhaftige Passalamm hinweist. Zur Beantwortung der Frage: „sollte Johannes wirklich so typisch gedacht haben?“ genügt die Hinweisung auf C. 19, 36, wo Johannes, was von dem Passalamm geschrieben steht, ohne Weiteres auf Christum bezieht. Und die Anforderung, daß Johannes sich deutlicher hätte erklären müssen, ist grade bei ihm, der es liebt geheimnißvolle Winke zu geben, besonders wenig angebracht. — Wie haben hier das dritte Passa während des Lehramtes Christi, das erste in C. 2, 13, das zweite in C. 5, 1. Es ist dies das einzige Passa zwischen der Taufe Jesu und seinem Leiden, bei dem er nicht nach Jerusalem zog. Bei dem zweiten war es schon so weit gekommen, daß die Juden ihn zu tödten suchten, C. 5, 16. 18. Da seine Stunde noch nicht gekommen war, so ging er, für den der Besuch des Passa nicht Religionspflicht war, der Gefahr aus dem Wege.

V. 5. „Da nun Jesus seine Augen aufhob, und sah, daß viel Volkes zu ihm kommt, spricht er zu Philippus: woher sollen wir Brote kaufen, auf daß diese essen?“ Jesus sah die herannahende Menge nicht vom Berge her, sondern nachdem er vom Berge zum Ufer des Sees herabgestiegen war, gewiß die Haufen dort zu finden, denen er sich als Heiland erweisen wollte. Darauf führt hier V. 15, wonach Jesus, da das Volk ihn zum Könige machen wollte, sich wiederum auf den Berg zurückzog. Dieser war somit auch das erste Mal die Stätte der Zurückgezogenheit, Jesus war dort mit den Jüngern allein. Ausdrücklich hat es schon Matthäus gesagt, wonach Jesus ἐξελθών, bei seinem Hervorgehen aus seiner Einsamkeit, eine große Menge sah. Nach V. 22 des Matthäus ist Jesus nach der Speisung mit seinen Jüngern am Ufer des Sees und nöthigt sie das Schiff zu besteigen. Er begibt sich, nachdem er die Menge entlassen, auf den Berg, um dort alleine zu beten. — Die Erzählung ist hier abgekürzt und muß aus den ersten Evangelien ergänzt werden. Eben weil Johannes auf diese Ergänzung rechnete, durfte er die Abkürzung vornehmen, und es ist nicht seine Schuld, wenn diejenigen sich in dieselbe nicht finden können, welche sein Verhältniß zu den ersten

Evangelien, gegen die von ihm deutlich genug gegebenen Winke verkennen. Die Nothwendigkeit der Ergänzung erhellt schon daraus, daß die Grundlage für die Speisung: „der Ort ist wüst und die Stunde ist schon vorüber", Matth. 14, 15. Mrc. 6, 35, hier fehlt. Dem: „da er sah, daß viel Volkes zu ihm kommt" hier, entspricht das: „er sah viel Volkes", bei Matthäus in C. 14, 14. Daran schließt sich zunächst das: „und er hatte Mitleid mit ihnen und heilte ihre Schwachen", so wie das: „er fing an sie Vieles zu lehren" bei Mrc. in V. 46, und das: „er redete ihnen von dem Reiche Gottes" bei Lucas in C. 9, 11. Dann folgt das: „da es Abend geworden, traten zu ihm seine Jünger und sprachen: der Ort ist wüste und die Stunde schon vorüber, entlasse die Menge, damit sie in die Flecken gehen und sich Speise kaufen", Matth. V. 15. V. 16. 17 bei Matth. erhalten dann hier ihre Erweiterung und Detaillirung. Während Jesus bei Matthäus mit den Jüngern überhaupt redet, verhandelt er hier mit Philippus und Andreas. Von einem Widerspruche gegen die ersten Evangelien kann nicht die Rede seyn. Es werden blos die zwischen dem Sehen und dem Sprechen liegenden Momente übergangen. Das Sprechen ist nicht minder wie diese durch das Sehen bedingt.

V. 6. „Das sagte er aber ihn zu versuchen, denn er wußte, was er thun würde." Ausleerend bemerken Mehrere, das Versuchen bezeichne hier nicht die Glaubensprobe, sondern die Prüfung, ob Philippus eine Auskunft wisse. Dagegen entscheidet der gewöhnliche Begriff des Versuchens in der Schrift. Lampe: „Jesus versucht zu demselben Zwecke zu dem Gott selbst die Versuchung beigelegt wird in 1 Mos. 22, 1. Hebr. 11, 17, damit die Geheimnisse des Gemüthes den Jüngern selbst und Anderen offenbar werden." Maaßgebend ist besonders 2 Cor. 13, 5: ἑαυτοὺς πειράζετε εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, wonach der Glaubensstandpunct durch die Versuchung ermittelt werden soll. Entscheidend sind ferner die später zu besprechenden Parallelen des A. T., in denen vor dem Eintreten der Wunderwirkungen des Herrn der Zweifel an seiner Wunderkraft sich blosgeben muß, damit diese nachher in um so hellerem Lichte strahle, der Unglaube und der Kleinglaube

um so tiefer beschämt werde. Schon in dem Worte Jesu an Philippus hier liegt bei dem offenbar Unzureichenden der menschlichen Hülfsmittel, daß Er die Menge speisen will. Noch bestimmter wird dies in dem hier vorausgesetzten Berichte des Matthäus gesagt, wo Jesus auf die Aufforderung der Jünger: „der Ort ist wüst und die Stunde schon vorüber, entlasse die Menge, damit sie in die Flecken gehen und sich Speise kaufen“, spricht: „sie haben nicht nöthig wegzugehen, gebt ihr ihnen zu essen“, woran sich das Wort an Philippus: woher (aber) sollen wir Brot kaufen (das ἀγοράσωμεν im Gegensatze gegen das ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς der Jünger) passend anschließt. Stand es fest, daß Jesus Gastgeber seyn wollte, so lag bei der offenbaren Unzulänglichkeit der natürlichen Mittel für denjenigen, der im lebendigen Glauben stand, der Gedanke an eine wunderbare Speisung unmittelbar nahe, zumal da Thatsachen schon vorangegangen waren, wie die Wandlung des Wassers in Wein, und da man die alttestamentlichen Speisewunder vor Augen hatte. Mit Recht also setzt Quesnel den Zweck der Versuchung darin „uns loszumachen von den zu niedrigen und menschlichen Vorstellungen von seiner Allmacht.“ — Warum wendet sich Jesus grade an Philippus? An die drei gefördertsten Jünger richtete er die Rede nicht, weil von diesen leicht eine Antwort gegeben werden konnte, die dem Zwecke der Frage nicht entsprach, durch welche die Beschaffenheit der menschlichen Natur ans Licht gezogen werden sollte. Unter den Uebrigen nahm Philippus eine einigermaßen hervorragende Stellung ein. Er wurde bald nach jenen dreien berufen, 1, 43, und tritt bei Johannes auch sonst mehrfach hervor, 1, 46—49. 12, 21. 22. 14, 8. 9.

V. 7. „Philippus antwortete ihm: Für zweihundert Denare Brot reicht ihnen nicht hin, daß ein jeder unter ihnen ein wenig nehme.“ Philippus besteht nicht in der Prüfung. Es kommt ihm gar kein Gedanke an eine wunderbare Hülfe. V. 8. 9. „Spricht zu ihm einer von seinen Jüngern, Andreas der Bruder des Simon Petrus: Es ist Ein Knäblein hier, welches hat fünf Gerstenbrote und zwei Fische, aber was ist das unter so viele?“ Andreas secundirt dem Philippus. Auch andere Spuren führen uns auf eine nähere Gemeinschaft zwischen beiden, vgl. zu 1, 44. 45.

Marcus in C. 3, 18 stellt sie in dem Apostelverzeichnisse unmittelbar nebeneinander. In Joh. 12, 22 theilt Philippus das Verlangen der Griechen, Jesum zu sehen, Andreas mit und beide zusammen gehen Jesum an. Als Bruder des Simon Petrus wird Andreas gradeso wie hier in C. 1, 41 bezeichnet. In C. 12, 22 steht blos Andreas. — Bei Matthäus in V. 17 heißt es: wir haben hier nur u. s. w. Bei Mrc. in V. 38 spricht Jesus: „wie viel Brote habt ihr? gehet und sehet." Die Jünger erkundigen sich erst und sprechen dann: „fünf Brote und zwei Fische." Schon daraus wird wahrscheinlich, daß das Brot in fremder Hand war. Denn die eignen kleinen Vorräthe hätten die Jünger gewiß gekannt. Was Mrc. schon andeutet, das wird von Johannes ausdrücklich berichtet. Die Apostel hatten die fünf Brote und zwei Fische nur insofern als sie zu haben waren. Nach der Weise, in der Andreas von dem Knaben redet, stand er mit den Aposteln in keinem Zusammenhang. Er war der Menge gefolgt, um einen kleinen Gewinn zu machen. — Das scheinbar überflüssige und daher mehrfach ausgelassene ἓν geht aus demselben Grunde hervor, aus dem das Diminutivum παιδάριον, dem Streben auf das Unzulängliche der Mittel aufmerksam zu machen. Was Ein Knäblein hat und trägt, das kann selbstverständlich und abgesehen von der Specification nicht als zureichend angesehen werden. — Die fünf Brote sind allen Evangelisten gemeinsam, wie auch die zwei Fische. Dem Johannes ist eigenthümlich, daß die Brote Gerstenbrote waren. Jeder der vier Evangelisten hat in dieser Erzählung solche eigenthümliche Züge, zum Beweise, daß keiner blos aus seinen Vorgängern geschöpft hat. Das Gerstenbrot kommt schon in Richt. 7, 13 als die niedrigste Art des Brotes vor, vgl. Studer zu dies. St., ebenso in 2 Kön. 7, 1. Ez. 4, 12. Die Fische sind als schon zubereitet zu denken. Ὀψάριον, Speise, die zu dem Brote gegessen wird, Zukost, kommt von Fischen nur bei Johannes vor, außer hier auch in C. 21, 9. 10. 13. Es ist das ein Sprachgebrauch, in dem sich der einzige Fischer unter den vier Evangelisten zu erkennen gibt, ähnlich wie der Landmann Amos durch die Bilder von ländlichen Gegenständen. Für Fischer sind eben die Fische die gewöhnliche Zukost, wie wir das in C. 21 sehen.

V. 10. „Jesus aber sprach: Lasset die Menschen sich lagern. Es war aber viel Gras an der Stelle. Es lagerten sich also die Männer gegen fünftausend an der Zahl." Die Zahl ist bei allen vier Evangelisten dieselbe. Das ὡσεί, gegen, wird auch bei Matthäus und Lucas hinzugefügt. Die Erwähnung der Männer bei der Lagerung, im Unterschiede von den Menschen in der Weisung des Herrn, erhält ihre Beleuchtung aus dem Zusatze des Matthäus, 14, 21: ohne Weiber und Kinder. (Das bloße ἄνδρες haben schon Marcus in 6, 44 und Luc. in 9, 14.) Nur die Männer werden gezählt, die Weiber und Kinder legten sich aber auch mit nieder, wie die Weisung des Herrn dies zeigt. — Des Grases gedenken schon Matthäus und Marcus. Matthäus sagt, daß Jesus der Menge geboten habe, sich auf das Gras zu lagern, Marcus erwähnt des grünen Grases. Es zeigt sich hier recht deutlich, wie wenig man bei Marcus, der es liebt solche kleine Züge mitzutheilen, an eine bloße, nicht auf Augenzeugenschaft zurückgehende Ausmalung denken darf. Die Erwähnung des grünen Grases bei Marcus geht Hand in Hand mit der Bestimmung der Zeit hier in V. 4. Grünes Gras gehört in Palästina nur dem ersten Frühjahr an. Vom März bis October fällt dort in der Regel gar kein Regen (v. Raumer S. 90.). Robinson Th. 2 S. 308 sagt: „Während des Sommers zerstört der gänzliche Mangel an Regen bald das frische Grün der Felder und gibt der ganzen Landschaft ein Ansehen der Dürre und Unfruchtbarkeit. Das Einzige, was grün bleibt, ist das Laub der zerstreut liegenden Fruchtbäume und manchmal auch Weingärten und Hirsefelder. Das dunkle Grün der breiten Feigenblätter und der Hirse ist dem Auge wahrhaft erquicklich in der allgemeinen Trockenheit."

V. 11. „Jesus aber nahm die Brote und nachdem er gedankt hatte, gab er sie herum den Geladenen, desgleichen auch von den Fischen soviel sie wollten." In Luthers Uebersetzung findet sich hier eine doppelte Abweichung vom Grundtexte. Die Worte: τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταί, die er mit übersetzt, sind aus Matthäus in den Text eingedrungen. Am Schlusse übersetzt Luther: wie viel er wollte, nach der gar nicht handschriftlich bezeugten Lesart ἤθελεν. — Statt εὐχαριστήσας hat Matthäus in C. 14, 19

εὐλόγησε, während er bei der zweiter Speisung in C. 15, 36 wie hier εὐχαριστήσας gibt. Beide Verba werden überhaupt mehrfach abwechselnd gebraucht. Marcus z. B. hat bei der zweiten Speisung in C. 8, 6. 7 bei den Broten εὐχαριστήσας, bei den Fischen εὐλογήσας. Matthäus hat in dem Berichte über die Einsetzung des Abendmahls bei dem Brote in C. 26, 26 εὐλογήσας, bei dem Kelche in V. 27 εὐχαριστήσας, was Lucas in C. 22, 19 bei dem Brote gebraucht. Vgl. noch 1 Cor. 14, 16. Das bloße εὐλογεῖν steht in solchen Fällen, wie schon eben diese Abwechselung mit εὐχαριστεῖν zeigt in dem Sinne des Lobens und Preisens, entsprechend dem Hebräischen ברך, für εὐλογεῖν τὸν θεόν, Luc. 1, 64. 2, 28. 24, 53. Mit diesem Segnen nach oben ist aber hier zugleich auch ein Segnen nach unten, ein Segnen der Brote für den Gebrauch verbunden. Darauf weist das εὐλογήσεν αὐτούς bei Lucas 9, 16 hin, was nicht blos abkürzender Ausdruck seyn kann, für: er dankte Gott ihretwegen, vgl. Luc. 2, 34. 24, 50. Mrc. 10, 16, wo gesagt wird, Jesus habe die Kinder gesegnet. Dieselbe Verbindung des Segnens nach unten mit dem Segnen nach oben tritt uns schon in 1 Sam. 9, 13 entgegen, wo es von Samuel heißt: „Er segnet das Schlachtopfer, danach essen die Geladenen." Auf dasselbe Resultat führt uns auch die Natur der Sache. In dem εὐλογήσας oder εὐχαριστήσας muß offenbar hier der Quellpunct der wunderbaren Mehrung liegen. Daß in der Danksagung die segnende Kraft lag, wird hier in V. 23 bestimmt angedeutet. Die der Erhörung gewisse Bitte wird in der Form der Lobpreisung und Danksagung ausgesprochen. Erläuternd ist C. 11, 41: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἦρε τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπε· πάτερ εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου. Da spricht der Herr auch die Bitte um ein wunderbares Einschreiten in der Form der Danksagung aus. Jesus dankt und lobt hier nicht wie bei dem gewöhnlichen Tischgebete, sondern dafür, daß Gott das Geringe so wunderbar gesegnet hat. Von dem Segnen und Danken bei der Einsetzung des Abendmahles gilt dasselbe. Auch da ist es die Form, in der die gewöhnliche Speise in die übernatürliche verwandelt wird. Daß die Bitte in der Form des die Erhörung voraussetzenden Dankes ausgesprochen wird, ist schon im A. T. im weiten

Gebrauche. Darauf beruht es z. B., daß die Dankopfer, die שלמים zugleich Bittopfer sind. Der Grund dieser Erscheinung ist der, daß das Volk der Offenbarung einen Gott hat, der Gebete erhört, dem man sich in der vollen Zuversicht nahen darf, Erhörung zu finden. Hier aber hatte diese Form der Danksagung noch einen besonderen Grund. Jesus, in der Einheit seines Willens mit dem Vater erhält unmittelbar das warum er bittet und kann deshalb überall sofort den Dank an die Stelle der Bitte treten lassen. — Daß Jesus die Vertheilung durch das Medium der Jünger vornahm, war schon aus Matthäus (14, 19) bekannt. Das Thun der Apostel stellt Johannes ohne Weiteres als ein Thun Jesu dar, grade sowie in C. 3, 22, vgl. 4, 2. Um so weniger ist also daran zu denken, daß die Vermehrung allein in den Händen Jesu vorgegangen seyn müsse. Die segnende Kraft ging von ihm auf seine Werkzeuge über. — Augustinus bemerkt: majus miraculum est gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque millium hominum de quinque panibus: et tamen haec nemo miratur: illud mirantur homines non quia majus est, sed quia rarum est. Mit vollem Rechte aber weist Augustinus darauf hin, daß man das Auge von dem äußerlichen Erfolge hier als solchem hinlenken solle auf die unendlich wichtigere symbolische, weissagende Bedeutung des Vorganges: Non tamen sufficit haec intueri in miraculis Christi. Interrogemus ipsa miracula, quid nobis loquantur de Christo: habent si intelligantur linguam suam. Nam quia ipse Christus verbum Dei est, etiam factum Verbi verbum nobis est. Diese symbolische Bedeutung nun werden wir dahin zu bestimmen haben, daß Christus, dessen eigentliche Mission die war, ein Heiland für die Seelen zu seyn, für die Seinen eine wunderbar nährende geistliche Kraft besitzt, daß er in der Wüste dieses Lebens seine Kirche wunderbar geistlich erhält und versorgt, wobei die äußeren Durchhülfen nicht ausgeschlossen, sondern nur zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt sind. Es ist so zu sagen in der Ordnung, daß diejenigen, welche durch ihre Schuld diese geistlich nährende Kraft Christi nicht an ihrem Herzen erfahren haben, denen er nicht zum Brote des Lebens geworden, die wunderbare äußere Speisung anzweifeln.

V. 12. „Wie sie aber satt geworden waren, spricht er zu seinen Jüngern: sammelt die übrig gebliebenen Brocken, damit nichts umkomme.“ Nur hier der Befehl Jesu; die früheren erzählen blos, daß die Apostel die Sammlung angestellt haben. Den Zweck des Befehls geben die Worte Jesu an: damit nichts umkomme. Den Segen, der aus Gottes Hand gekommen, darf man nicht muthwillig vergeuden. Sparsamkeit ist Ausfluß und Zeichen der Dankbarkeit. Doch dabei wird man nicht stehen bleiben dürfen. Daß alle Evangelisten so genau sind in der Mittheilung des Resultates der Sammlung, zeigt uns, daß diese zugleich den Zweck hatte, die Größe des Wunders ins Licht zu stellen, wodurch der Vater den Sohn versiegelte, V. 23.

V. 13. „Sie sammelten also, und füllten zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbroten, welche übrig blieben denen, die gegessen hatten.“ Der Ueberreste von den Fischen gedenkt nur Marcus, bei den Anderen werden sie als unbedeutend nicht erwähnt. Auch bei Mrc. aber werden durch die κλάσματα nur die Brotstücke bezeichnet. In Bezug auf die Brote hat er κατέκλασε, in Bezug auf die Fische ἐμέρισε, und in V. 43: καὶ ἦραν κλασμάτων δώδεκα κοφίνους πλήρεις, καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων sind die κλάσματα, im Gegensatze gegen die Reste von den Fischen, offenbar Brotstücke. Bei allen Evangelisten zwölf Körbe, im Unterschiede von den sieben Körben bei der zweiten Speisung. Die Körbe fanden sich leicht unter der Menge, die darin den nun bereits aufgezehrten Proviant mitgenommen hatte. Sie waren bei den Juden in so häufigem Gebrauche, daß Martialis epigr. 5, 17 die Juden spöttisch cistiferos nennt. Da die fünf Brote mit den zwei Fischen, welche der Knabe trug, wahrscheinlich den Inhalt eines Korbes ausmachten, so überstieg das Gesammelte das vor dem Wunder Vorhandne ungefähr um das Zwölffache. Die Uebereinstimmung der Evangelisten, die große Anzahl der Zeugen geben dieser Thatsache die größte äußere Beglaubigung. Hand in Hand mit ihr geht die Bestätigung, welche sie durch die Erfahrung der wunderbar nährenden Kraft Christi durch den Lauf so vieler Jahrhunderte erhalten hat.

Wir haben jetzt noch einen Blick auf die alttestamentlichen

Vorbilder der Thatsache zu werfen. Zuerst kommt hier das Vorbild des Mannas mit den Wachteln in Betracht, an das nach V. 31 auch das Volk denkt. Daß das Local auch hier die Wüste (ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος, Matth. 14, 15. Mrc. 6, 35), ist nicht zufällig. Es bildet die unbedingte Bedürftigkeit der menschlichen Natur ab. Wie Moses es für unbedingt unmöglich hält, das ganze Volk mit Speise zu versorgen, so führt der Herr die Sache absichtlich also, daß die Apostel denselben Zweifel aussprechen müssen, damit die Beschaffenheit der überall auf die irdischen Ursachen gerichteten menschlichen Natur in ihrem herabgekommnen Zustande ans Licht gezogen werde, und damit das Wunder durch den Contrast von Denken und Seyn um so tieferen Eindruck mache. Der Herr hat in 4 Mos. 11, 17—20 gegen Moses ausgesprochen, daß er seinem Volke, um sein Murren zu beschämen, Fleisch geben will und zwar einen ganzen Monat lang. Moses spricht darauf in V. 21. 22: „Sechshunderttausend Mann Fußvolks ist es, darunter ich bin; und du sprichst: ich will ihnen Fleisch geben, daß sie essen einen ganzen Monat lang. Soll man Schaafe und Rinder schlachten, daß ihnen genug sey? Oder werden sich alle Fische des Meeres herzu versammeln, daß ihnen genug sey?“ LXX: καὶ ἀρκέσει αὐτοῖς, vgl. hier V. 7. „Und Jehova sprach zu Mose — heißt es in V. 23 — ist denn die Hand Jehovas zu kurz? Jetzt wirst du sehen, ob dir mein Wort eintreffe oder nicht.“ Christus nimmt hier nicht die Stellung Mose's ein, sondern Jehovas. Genau so wie dort Moses sich zu Jehova verhält, so verhalten sich hier die Jünger zu Christo, in dem der Engel Jehovas, mit dem Moses verkehrte, im Fleische erschienen und in sein Eigenthum gekommen ist. Der Schwachglaube Mose's tritt uns gesteigert entgegen in dem Unglauben des Volkes, von dem in Ps. 78, 19. 20 geschrieben steht: „Und sie redeten wider Gott und sprachen: wird uns Gott wohl einen Tisch bereiten können in der Wüste? Siehe er hat den Felsen geschlagen, daß Wasser hervorquollen und Bäche sich ergossen, wird er auch Brot geben können, oder wird er Fleisch bereiten seinem Volke?“ — Auch das Manna hatte symbolische Bedeutung. Der Zweck seiner Ertheilung wird in den Büchern Mose's selbst in 5 Mos. 8, 3 also angegeben: „auf daß er dir

kund thue, daß nicht vom Brote allein lebt der Mensch, sondern von Allem, das aus dem Munde des Herrn kommt." Israel wird durch das Manna darauf hingewiesen, daß Gott allein sein Ernährer sey, daß die Kraft das Leben zu erhalten nicht am Brote hafte, daß es bei jeder Bedürftigkeit im Leiblichen und im Geistlichen den Blick nach oben zu richten habe. — Als Mittelglied zwischen der Speisung in der Wüste und der Speisung Christi ist die Vermehrung des geringen Vorrathes an Mehl und Oel bei der Wittwe zu Zarpath durch Elias in 1 Kön. 17 zu betrachten, ferner die Mehrung des Oeles der Wittwe durch Elisa in 2 Kön. 4, 1—7, endlich der Vorgang in 2 Kön. 4, 42—44. Ein Mann aus Baal Salisah bringt dort dem Mann Gottes zwanzig Gerstenbrote. Elisa spricht zu seinem Diener: „Gib es dem Volke, daß sie essen." Und sein Diener sprach: was soll ich hundert Mann an dem geben? Er aber sprach: „gib dem Volke, daß sie essen. Denn so spricht der Herr: man wird essen und übrig lassen." Und er legte es ihnen vor und sie aßen und ließen übrig nach dem Worte des Herrn. Im Hinblicke auf diese Thatsache spricht Christus den Befehl aus: συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα. Elisa wirkt das Wunder nicht, sondern sagt es nur vorher. Wie Moses bei der Speisung in der Wüste, verhält er sich ganz passiv. Christus nimmt hier nicht seine, sondern Jehovas Stellung ein.

V. 14—21.

Wir haben hier das zweite Siegel, wodurch der Vater den Sohn bezeichnet, die zweite wunderbare Thatsache, wodurch er ihn legitimirt zur Erhebung der hohen Ansprüche, die uns in der Rede entgegentreten, welche sich an diese beiden Thatsachen anschließt, Ansprüche, welche, so weit sie auch gehen, Angesichts dieser Thatsachen nur die Verblendung des Unglaubens für Anmaßungen erklären konnte. Der Abschnitt hat aber daneben, wie sich von selbst versteht, selbstständige Bedeutung. Die in ihm berichtete Thatsache trägt symbolischen, weissagenden Character und schließt eine reiche Fülle des Trostes für die Kirche in sich.

Die Grundlage der hier vorliegenden symbolischen Handlung des Herrn bildet Ps. 107, 23—32: „Die das Meer befahren auf Schiffen, Geschäft treiben in vielen Wassern. — Sie sahen die Werke des Herrn, und seine Wunder auf der Tiefe. Und er sprach und bestellte einen Sturmwind, der erhob seine Wellen. Sie steigen herauf zu dem Himmel, herab zu den Fluthen, ihre Seele in Leid zerfließet. Sie tanzen und wanken gleich dem Trunkenen, und all ihre Weisheit ist vernichtet. Und sie schreien zum Herrn in ihrer Noth; und aus ihren Bedrängnissen errettet er sie. Er wandelt den Sturm in Stille, und es schwiegen ihre Wellen. Und sie freuten sich, daß sie Ruhe hatten, und Er führte sie zum Ziele ihres Wunsches. — Die sollen preisen dem Herrn seine Huld, und seine Wunder den Menschenkindern. Und ihn erhöhen in der Versammlung des Volkes, und auf dem Sitz der Alten ihn loben."

Nach vielen Auslegern soll der Psalm den beständigen Lauf der göttlichen Vorsehung schildern, die Errettungen, die Gott den verschiednen Classen der Leidenden zu Theil werden läßt. Danach wäre in unserm Abschnitte an Seefahrer im gewöhnlichen Sinne zu denken. Dagegen aber entscheidet gleich der Anfang des Ps., in dem der geschichtliche Ausgangspunct ausdrücklich und geflissentlich angegeben wird. Er soll nach V. 2 und 3 gesungen werden von den „Erlöseten des Herrn, die er erlöset hat aus der Hand der Noth und die er gesammelt hat aus den Ländern, von Aufgang und von Niedergang, von Norden und vom Meere." Eine solche Situation kommt in der Geschichte Israels nur einmal vor. Es gibt unter dem A. B. nur Eine große nationale Zerstreuung, die von der Jeremias weissagt in C. 15, 4: „und ich will sie in allen Königreichen auf Erden hin und hertreiben lassen", und Eine große nationale Sammlung, die aus dem Babylonischen Elend. Bezieht sich der Psalm auf diese, feiert er die Gnade der Wiederbringung des Volkes aus dem Exil, so steht auch fest, daß unser ganzer Abschnitt bildlichen Character hat, daß unter dem Bilde der Seefahrer, welche durch Gottes Gnade einen großen Sturm auf dem Meere glücklich bestanden haben und in den Hafen eingelaufen sind, die aus dem Exil errettete Gemeinde des Herrn erscheint.

Die Errettung der Gemeinde des Herrn wird in unserm Psalme gefeiert in einer Reihe, so zu sagen in einem Reigen wechselnder Bilder; derjenigen, die hungrig und durstig in der Wüste umherirrten und nun plötzlich zur bewohnten Stadt geführt wurden, der Gefesselten in dunklen Kerkern, die nun befreit sind, der Todtkranken, die nun genesen, endlich in unserm Abschnitte derjenigen, die einen großen Sturm auf dem Meere glücklich bestanden haben.

Das Meer ist in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes Symbol der Welt. Daniel sieht in C. 7 vier große Thiere aus dem Meere hervorsteigen, eins je anders als das andere, aus der Welt die nach einander folgenden Weltreiche. In der Apokalypse heißt es in C. 13, 1: „Und ich sah ein Thier aus dem Meere steigen", eine Weltmacht sich aus der Welt erheben. Der Vergleichungspunct ist zuerst das Massenhafte. Dann die beständige Unruhe, in der sich wie das Meer, so auch die Völkermasse befindet, wie Jesaias in C. 57, 20 von den Gottlosen, den Bürgern der Weltreiche sagt: „sie sind wie ein erregtes Meer, welches nicht ruhen kann." Als das Princip dieser Unruhe in dem geistigen Meere erscheint in Ps. 46, 4 der Hochmuth, der, nicht zufrieden mit dem von Gott zugetheilten Loose, stets es den Anderen zuvorthun, Alles an sich reißen will. Endlich stellt sich als Vergleichungspunct das von Zeit zu Zeit eintretende wilde Toben dar, besonders das Antoben gegen das Reich Gottes. „Es toben, schäumen seine Wasser", so heißt es von dem geistigen Meere der Welt in Ps. 46 und in Ps. 93 wird dem wider die Kirche tobenden Meere der Welt der Herr in seiner ruhigen allmächtigen Majestät entgegengestellt: „Es erheben Ströme, Herr, es erheben Ströme ihr Getöse. Mehr als die Stimme vieler Wasser, der herrlichen Wogen des Meeres, ist herrlich in der Höhe der Herr."

Die Gläubigen, die ihr Wesen in der Welt haben, erscheinen hier unter dem Bilde solcher, die das Meer befahren und dort ihr Geschäft betreiben als Schiffs- oder Handelsleute oder Fischer. Das weist uns darauf hin, daß ihre Lage eine sehr exponirte ist. Kein gefährlicherer Beruf, keiner der so gewaltig nach oben weist,

als der des Seemanns. — Durch die Schiffe, „da viele Leute bei einander sind und einerlei Zweck, Gefahr, Nutzen und Schaden haben", werden in dem symbolischen Sprachgebrauche der Schrift die Gemeinschaften bezeichnet. In Jes. 33, 21. 23 bedeuten die Schiffe die Staaten. Ebenso auch in Offenb. 8, 9, wo es in Ankündigung einer großen weltverheerenden Catastrophe heißt: „Und der dritte Theil der lebendigen Creaturen im Meere (dem Meere der Welt; gemeint sind die Menschen) starben, und der dritte Theil der Schiffe wurden verderbt." Hier sind die Schiffe Symbol der Gemeinde Gottes, wie ebenso auch in den auf der Psalmenstelle ruhenden symbolischen Handlungen des Herrn durch das Schiff die Kirche bedeutet wird, die schon in der Urzeit in der Arche versammelt war. „Wir alle — sagt Augustinus — sind in dem Schiffe. Die Einen arbeiten, die Anderen werden nur getragen; Alle zusammen aber leiden in dem Sturme Gefahr, und werden im Hafen errettet."

Die Winde bedeuten in der Schrift die von Gott verhängten Leiden und Anfechtungen. Hiob klagt in C. 9, 17 über Gott, der im Sturme ihn zermalt und mehret seine Wunden ohne Grund. In Ps. 103, 16 heißt es: „Denn ein Wind geht über ihn und er ist nicht mehr, und nicht erkennet ihn mehr sein Ort." Gemeint ist der Wind der Leiden, Trübsale, Krankheiten, der auf den schwachen Sterblichen einstürmt. In 1 Kön. 19, 11 bezeichnet der „große starke Wind, zerspaltend Berge und zerbrechend Felsen vor dem Herrn" den Sturm der Anfechtungen und Trübsale, welche über die Kirche und ihren Repräsentanten, den Propheten, ergingen und denen zuletzt auch seine Felsennatur zu erliegen drohte. Der starke Sturm aus Norden bei Ezechiel in C. 1, 4 bildet die Chaldäische Catastrophe ab. Die Winde, welche in Matth. 7, 25 wehen und an das Haus stoßen, sind Bild der Anfechtungen, wodurch der Glaube geübt und die Solidität des geistlichen Hauses auf die Probe gestellt wird. In Offenb. 7, 1 stehen vier Engel auf den vier Ecken der Erde und halten die vier Winde der Erde, auf daß kein Wind über die Erde blase, noch über das Meer, noch über einigen Baum, anzudeuten, daß alle

Trübsale aus Gottes Hand kommen, daß er sie aufhält und er, wo es angebracht ist, sie sendet.

„Er wandelt den Sturm in Stille und es schwiegen ihre Wellen“, das ist der selige Ausgang, welcher der Kirche Gottes auf Erden stets zu Theil wird, das ist ihr großes Vorrecht vor der Welt, über welche so oft die vernichtenden Stürme des göttlichen Gerichtes ergehen, weil sie es nicht versteht zum Herrn in ihrer Noth zu schreien und weil von ihr nach der Errettung kein Dank zu erwarten ist. Unter dem Bilde der Windstille nach dem Sturme erscheinen die Zeiten der Ruhe und Erquickung auch in 1 Kön. 19. Sturm, Erdbeben, Feuer, in denen der Herr nicht ist, sind Bild der schweren Trübsale, in denen sich der Kirche, als deren Repräsentant der Prophet hier zu betrachten ist, der Herr verbirgt, wie Hiob in seinen Leiden so oft klagt, daß der Herr nicht mehr bei ihm ist, wie er den Wunsch ausspricht: „ach daß ich ihn zu finden wüßte, kommen möchte an seinen Ort“, wie in Ps. 42 der Stachel des Schmerzes für den Psalmisten der ist, daß die Feinde ihm zurufen: wo ist dein Gott; das stille Säuseln ruft dem Propheten zu: nach harten Anfechtungen die liebliche Hülfe des Herrn.

Was nun in dem Psalme als Bild uns entgegentritt, das wird von dem Herrn in einer doppelten symbolischen Handlung verleiblicht, deren Schlüssel und Ausdeutung eben in der vorangehenden bildlichen Darstellung des Psalmes gegeben ist. Es ist das ein Verhältniß, welches auch sonst vielfach vorliegt. Schon unter dem A. T. kommt nicht selten der Fall vor, daß ursprüngliche Bilder von den späteren Gottesmännern zu symbolischen Handlungen, innerlich oder äußerlich vorgenommen, verdichtet werden. So ruht z. B. die symbolische Handlung, welche Jeremias in C. 25 vornimmt, da er den Auftrag des Herrn erhält: „nimm diesen Becher Weins voll Zorn von meiner Hand, und schenke daraus allen Völkern, zu denen ich dich sende, daß sie trinken, taumeln und voll werden vor dem Schwerte, daß ich unter sie schicken will“ auf Jes. 51, wo der Herr spricht: „Wach' auf, stehe auf Jerusalem, die du von der Hand des Herrn den Kelch seines Grimmes getrunken hast. Siehe ich nehme den Taumelkelch

von deiner Hand, du sollst ihn nicht mehr trinken, sondern ich will ihn deinen Schindern in die Hand geben." Die symbolischen Handlungen des Jeremias haben gewöhnlich ein solches Bild bei einem älteren Propheten zur Grundlage.*) Unter dem N. T. aber ruhen die symbolischen Handlungen des Herrn in der Regel auf Bildern des A. T. Der Einzug in Jerusalem z. B. verkörpert das Wort Sacharja's: „Juble sehr Tochter Zion, jauchze Tochter Jerusalem. Siehe dein König wird kommen dir, gerecht und geschützt ist er, elend und reitend auf einem Esel, und auf einem jungen Esel, der Eselinnen Füllen." Die Austreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel stellt das Wort Maleachis: „Plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet und der Bundesengel, den ihr begehret, siehe er kommt, spricht Jehova Zebaoth", und das Wort Sacharjas: „Es wird nicht ferner ein Kananiter, ein Kaufmann (einer von Kanaans, des Schacherers Art und nicht von Juda) kommen in das Haus des Herrn" in plastischer Anschaulichkeit dar. Die Verfluchung des Feigenbaumes endlich ruht auf dem Ausspruche Michas (7, 1): „Wehe mir, es ergeht mir, wie nach der Sommererndte, es ist keine Traube zum Essen, nach Frühfeigen verlangt meine Seele", dessen Sinn der Prophet selbst durch die Worte ausdrückt: „Verschwunden ist der Fromme aus dem Lande und ein Rechtschaffner ist nicht mehr unter den Menschenkindern" und dann die Drohung des Gerichtes folgen läßt.

Das Ufer des Sees von Genezareth zu beiden Seiten war schon von Jesaias (8, 23) als Hauptschauplatz der Thätigkeit Christi bezeichnet worden. Daß der See selbst nicht leer ausgehen werde, müssen wir danach schon erwarten. In einer doppelten, zu verschiedner Zeit vorgenommenen symbolischen Handlung muß er als ein Abbild das Meer dieser Welt darstellen.

---

*) Selbst auf die falschen Propheten, die Affen der wahren, ist diese Verkörperung ursprünglicher bloßer Bilder zu symbolischen Handlungen übergegangen. Der Pseudoprophet Zedekias hatte sich nach 1 Kön. 22, 11 eiserne Hörner gemacht und sprach zu dem Könige von Israel: „so spricht der Herr: mit diesen wirst du Aram stoßen bis du sie aufreibest." In dem Segen Mose's in 5 Mos. 33, 17 heißt es grade von Joseph: „seine Hörner sind gleich Büffelhörnern, mit denselben wird er die Völker stoßen."

Die erste dieser Handlungen wird in dem Abschnitt Matth. 8, 23—27 beschrieben, dem Mrc. 4, 35—41. Luc. 8, 22—25 zur Ergänzung dienen. Der Vorgang bildet in der bedeutsamsten Weise das Verhältniß Christi zu seiner ganzen Kirche und ebenso auch zu jeder einzelnen Seele ab. Es ist eine thatsächliche Weissagung, die fortwährend in Erfüllung geht, die sich am herrlichsten am Ende der Tage bewähren wird. Christus läßt die Seinen in die mannigfachste Anfechtung gerathen. Oft scheint er zu schlafen, indem sich seine Hülfe verbirgt, aber wenn der Kleinglaube wähnt den völligen Untergang vor Augen zu sehen und mit Händen zu greifen, wenn es als gränzenlose Thorheit erscheint noch zu hoffen, zeigt sich plötzlich seine Hülfe.

Daß der Herr noch ein zweites Mal das Bild des 107. Psalmes zu einer symbolischen Handlung verkörpert hat, beweist wie sehr es ihm am Herzen lag, diese Anschauung den Gemüthern seiner Gläubigen recht tief einzuprägen. Die mannigfachen symbolischen Momente ließen sich in einer Handlung nicht vollständig zur Geltung bringen. So wurde ihr eine zweite zur Ergänzung hinzugefügt. Ueber diesen Vorgang, welcher in die Zeit des vorletzten Passas Jesu fällt, in die Zeit also, in der die Passion des Herrn und somit auch die damit innig verbundne Passion seiner Gläubigen schon in den Vordergrund zu treten begann, berichtet Matthäus in C. 14, 22—36, Marcus in C. 6, 45—56 und Johannes in unserm Abschnitte. (Lucas berührt ihn nicht, ohne Zweifel, weil er hier keine wesentlichen Ergänzungen zu bringen hatte.)

Christus, das ist in allen drei Evangelien der Kern, entfernt sich von seinen Jüngern, die sich auf dem unruhigen Meere der Welt befinden, bedroht durch die Stürme der Anfechtungen, und die Gefahr kommt innerlich und äußerlich. Er läßt lange auf sich warten. Endlich naht er, von den Seinen Anfangs unerkannt, und die Gefahr schwindet.

Gegen den früheren Vorgang bietet dieser eine Steigerung dar. Damals war Christus im Schiffe anwesend, wenn er gleich schlief, hier ist er abwesend. Damals war es Tag, hier vermehrte die Dunkelheit der Nacht die Gefahr und die Furcht. Die Abwesenheit, speciell der Aufenthalt auf dem Berge während der

Gefahr der Jünger, und die Nacht, das sind die beiden eigenthümlichsten Züge.

V. 14. „Die Menschen nun, da sie das Zeichen sahen, welches Jesus that, sprachen: dieser ist wahrlich der Prophet, welcher in die Welt kommt.“ Der Prophet ist aus 5 Mos. 18, vgl. zu C. 1, 21. Das: „welcher in die Welt kommt“, weist auf Mal. 3, 1, vgl. zu C. 1, 9. Schon die Mitbeziehung auf die Stelle, in welcher der Messias als der Herr vom Himmel, der himmlische König des Bundesvolkes erscheint, zeigt, daß das Volk den Messias nicht einseitig als Propheten betrachtet, daß es ihn nur deshalb also bezeichnet, weil er in der Grundstelle der Mosaischen Bücher also genannt worden war. Daß sie nicht minder auch die Weissagungen des A. T. vor Augen haben, in denen der Messias als König Israels erscheint, vgl. zu 1, 50, erhellt auch aus der Veranlassung, welche die Anerkennung Christi als Messias hervorrief: nicht als Prophet, sondern als König hatte Christus sein Volk gespeist. Ganz besonders aber daraus, daß sie nach V. 15 Christum zum Könige machen wollen.

V. 15. „Jesus nun, da er erkannte, daß sie kommen würden und ihn greifen, damit sie ihn zum Könige machten, entwich abermal auf den Berg, er selbst allein.“ Calvin: Volebant Christum r a p e r e, h. e. violento impetu regem quasi invitum facere volebant. Er fügt hinzu: quare si probari illi cupimus, quum deferimus honorem, semper quid postulet spectandum est. Daß das Volk Christo Gewalt anthun will, zeigt daß in ihm das dunkle Gefühl sich regt von der Unverträglichkeit des ordinären Königthums, welches sie im Interesse ihrer niederen Gelüste ihm aufdringen wollen, mit seinem Wesen. Die Weglassung des πάλιν in mehreren critischen Hülfsmitteln erklärt sich daraus, daß nach V. 5 der erste Aufenthalt Jesu auf dem Berge kein solcher der Zurückgezogenheit zu seyn schien. Daß dies aber bloßer Schein ist, haben wir bereits nachgewiesen. Den eigentlichen Zweck des Aufenthaltes Jesu auf dem Berge haben schon Matthäus und Marcus angegeben. Nachdem er die Jünger, die sich schwer von

dem geliebten Meister trennen konnten, genöthigt hatte allein zu Schiffe zu gehen, war er dort allein zu beten, für seine Jünger, damit in der schweren Anfechtung, welche er über sie verhängen mußte, ihr Glaube nicht ausgehe. Schon die Kirchenväter, besonders Cyrillus und Augustinus, erblickten in diesem Entweichen Jesu auf den Berg ein Vorbild seiner Auffahrt in den Himmel, wo er zur Rechten Gottes ist und die auf dem stürmischen Meere der Welt hin und her geworfenen Seinen vertritt.*)

V. 16. „Da es aber Abend ward gingen seine Jünger hinab an das Meer. V. 17. Und traten in das Schiff und gingen jenseits des Meeres nach Capernaum." Die Ergänzung gewähren Matthäus und Marcus. Nach ihnen hatte Jesus den Jüngern geboten, ohne ihn dem jenseitigen Ufer zuzufahren. Da er sich so selten von seinen Jüngern trennte, da diese so ungern allein fahren wollten (er mußte sie zwingen), so mußte er dazu wichtige Ursachen haben. Welche, das erkennen wir aus dem Erfolge. Die Abfahrt erfolgte schon ehe Jesus sich auf den Berg zurückzog. Jesus entläßt, nachdem die Apostel schon das Schiff bestiegen haben, erst die Menge. Dann begibt er sich auf den Berg. Johannes sagt erst, was Jesus that Angesichts jenes Versuches der Menge, ihn zum Könige zu machen, dann wendet er sich zu den Jüngern. Der ὀψία, dem Spätabende, vgl. Matth. 14, 15. 23, gehört auch das Entweichen Jesu auf den Berg an. Erst hier aber wird erwähnt, daß es Abend geworden, weil es für die Situation der Jünger von Bedeutung war. An das: da es Abend ward, hier schließt sich im Folgenden das: und es war finster geworden, an. Es ist unter allen Umständen bedenklich zu Schiffe zu gehen, ohne Jesum bei sich zu haben, ganz besonders aber, wenn es Abend wird und der Tag sich schon geneigt hat, wenn die finstere Nacht im Anzuge ist mit ihren Gefahren und Schrecken.

„Und es war schon finster geworden und Jesus war nicht zu ihnen gekommen. V. 18. Und das Meer ward aufgeregt, da ein

*) Augustinus: Quod ascendit relictis turbis solus Dominus orare in montem, mons ille alta coelorum significat. Relictis enim turbis, solus Dominus post resurrectionem ascendit in coelum et ibi interpellat pro nobis, sicut Apostolus dicit.

großer Wind wehte." „Mit Recht heißt es — sagt Augustinus — es sey schon dunkel geworden. Denn Jesus war noch nicht gekommen." Das war es eigentlich, was die Dunkelheit für sie zur Dunkelheit machte. Hätten sie das Licht der Welt bei sich gehabt, so wäre die Nacht für sie zum Tage geworden. Augustinus erblickt in dieser Dunkelheit ein Abbild des Zustandes, welcher nach dem Zeugnisse der Schrift eintreten soll, wenn das Ende der Welt herankommt: „Je mehr sich das Ende der Welt naht, desto mehr wachsen die Irrthümer, mehren sich die Schrecken, wächst die Ungerechtigkeit, wächst der Unglaube." — Das Meer erhob sich von großem Winde: „Sie standen — sagt Augustinus — noch mehr in Gefahr durch den Zweifel im Gemüthe, als dem Leibe nach in den Wellen." Die äußere Gefahr wird eingehender geschildert von Matthäus: „Und das Schiff war schon mitten auf dem Meere und litt Noth von den Wellen, denn der Wind war ihnen entgegen." Es heißt eigentlich: das Schiff wurde gequält von den Wellen. Auf das Schiff wird hier übergetragen, was diejenigen empfanden, welche darin waren. Diese hatten einen harten Stand. Da der Wind ihnen entgegen war, so waren sie auf das Rudern angewiesen. Das war harte und schwere Arbeit und brachte doch nur wenig vorwärts. Marcus aber läßt einen Lichtstrahl hineinfallen in das düstre Gemälde, wenn er sagt, der auf dem Berge betende Jesus habe sie gesehen, da sie also gequält waren (V. 48), ein Zug, den er ohne Zweifel von Petrus empfangen hat und dieser von seinem Meister. Durch solches Sehen gab sich Jesus als derselbe zu erkennen, der einst sprach: „Ich habe gesehen das Elend meines Volkes in Aegypten", 2 Mos. 3, 7, der Davids Flucht zählte und alle seine Thränen vor Augen hatte, Ps. 56, 9. Solches Sehen Jesu ist der Kirche aller Zeiten und besonders in ihrer schweren Bedrängniß am Ende der Tage dadurch gewährleistet, daß der Menschensohn zugleich der Herr vom Himmel ist: „Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?" Es ist aber das Sehen kein müßiges, es ist das Sehen der Allmacht und Liebe, welches die Hülfe vorbereitet und sie bringt, sobald die Zeit und Stunde gekommen, die er sich vorbehalten hat.

V. 19. „Da sie nun gerudert hatten bei fünf und zwanzig

oder dreißig Feldweges, sahen sie Jesum auf dem Meere dahergehen und nahe bei das Schiff kommen, und sie fürchteten sich." Das ἐληλακότες, da sie gerudert hatten, steht im Einklange mit der Nachricht des Matthäus, daß der Wind ihnen entgegen war und verlangt diese Thatsache. Johannes hat nur der Stärke des Windes gedacht. Ebenso bedarf auch das ἐφοβήθησαν, sie fürchteten sich, der Ergänzung aus den früheren. Daß Jesus sie auf Grund ihrer Furcht anredet, setzt voraus, daß die Furcht nicht blos als Affect in ihnen vorhanden war, daß sie sich kundgegeben hatte. Matthäus und Mrc. sagen dies ausdrücklich. Der Erstere fügt zu ἐταράχθησαν hinzu: καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν. Nach Matthäus war das Schiff mitten im Meere, μέσον τῆς θαλάσσης. Dazu geben die 25—30 Stadien das Genauere. Josephus, vom jüd. Kr. 3, 10, 7 gibt dem See 140 Stadien Länge und 40 Stadien Breite. Robinson bestimmt die größte Breite des Sees zu ungefähr sechs englischen Meilen, die Breite Tiberias gegenüber nur zu fünf III, 575, welche etwa 40 Stadien entsprechen. Characteristisch ist das hinzugefügte ὡς. Lampe: religiosorum sane testium est, nihil incertum etiam quoad minimas circumstantias ut certum definire. Die Zeit der Ankunft Jesu wird näher von Matthäus und Marcus angegeben. Nach ihnen kam Jesus zu den Jüngern auf das Meer um die vierte und letzte Nachtwache, also beim Anbruche des Morgens. So lange hatte Jesus im Gebete zugebracht, die Jünger in schwerer Arbeit, Noth und Angst. Wie oft hatten sie unterdeß gerufen: „Hüter ist die Nacht schier hin!" Es war dieselbe Nachtwache, welche in 2 Mos. 14, 24 als die Nachtwache des Morgens bezeichnet wird, dieselbe Zeit, da einst der Herr blickte in der Wolken- und Feuersäule und verwirrte das Lager der Aegypter, also daß Aegypten sprach: „ich will fliehen vor Israel, denn der Herr streitet wider sie gegen Aegypten", die Zeit, da die Wasser zurückkehrten und die Rosse und Reiter bedeckten im ganzen Heere Pharaos. Es ist der Symbolik des ganzen Vorganges angemessen, daß die Noth die ganze Nacht hindurch währt, die Errettung mit dem Anbruche des Morgens eintritt, welcher das natürliche Abbild des Heiles ist, wie es ja auch bei der Thatsache der Urzeit nicht zufällig ist,

daß das Meer grade bei Anbruch des Morgens zurückkehrte, nicht zufällig auch, daß die Auferstehung Christi, dies große Vorbild aller Heilsspendungen an die Kirche, grade in der Frühe des Morgens erfolgte und also der Kirche Anlaß gegeben wurde zu singen: „Wenn ich des Nachts oft lieg' in Noth, verschlossen gleich als wär' ich todt, läßt du mir früh die Gnadensonn' aufgehn, nach Trauren, Freud' und Wonn'." Auf derselben Symbolik ruht es, wenn David singt: „Den Abend lang währet das Weinen und am Morgen die Freude", und ferner: „ich will des Morgens rühmen deine Güte", und wenn die Söhne Koras von Zion sagen: „Gott hilft ihr bei des Morgens Anbruch." — Jesus zeigt seine Macht über das Meer zuerst dadurch, daß er auf demselben einhergeht, zu Trotze seines Wüthens und Wallens. Er folgt hier dem Vorbilde Jehovas, der einst in der Urzeit durch das Meer einherschritt, wie der Psalmist sagt (Ps. 77, 20): „Dein Weg war im Meere und dein Pfad in vielen Wassern und deine Fußtapfen wurden nicht erkannt." Die symbolische Bedeutung dieses Vorganges wurde schon von Augustinus richtig erkannt: „Wenn dies Schiff auch geängstigt wird durch die Stürme der Anfechtungen, so sieht es doch seinen Herrn und Gott wandeln über alle Höhen des Meeres, das ist über alle Herrschaften dieser Welt." Ebenso von Chemnitz: „Der Herr wird die Seinen erlösen um die vierte Nachtwache, das ist am Ende der Zeitlichkeit, wenn die Nacht dieser Welt beinahe zu Ende ist. Unterdessen war das brausende Meer, so viel es auch unter den Fußtapfen des Herrn murren mochte, doch genöthigt ihn zu tragen, gern oder ungern: ebenso, so viel sich auch die Höhen dieser Welt und ihre Mächte erheben mögen, dennoch tritt auf ihr Haupt unser Haupt." Zu gehen auf den Höhen des Meeres, das erscheint im A. T. als ein hohes Privilegium Gottes. „Er breitet den Himmel aus alleine, und gehet auf den Höhen des Meeres", Hi. 9, 8. Daß Jesus dieses Privilegiums theilhaftig ist, zeigt, daß seine Kirche dem Brausen des Meeres ruhig und mit heiterer Freudigkeit zusehen darf. — Die Jünger fürchteten sich, da sie Jesum auf dem Meere einhergehen und nahe bei das Schiff kommen sahen. Woher diese Furcht, statt der jubelnden Freude, die wir erwarten sollten?

Johannes beantwortet diese Frage nicht selbst und weist eben damit so gut wie ausdrücklich auf seine Vorgänger zurück, bei denen wir die Antwort vorfinden. Matthäus sagt: „Und da ihn die Jünger sahen auf dem Meere gehen, erschraken sie und sprachen: Es ist ein Gespenst und schrieen vor Furcht.“ Ebenso Marcus. Gespenster wurden für Vorboten des bevorstehenden Unterganges gehalten. Es ist bedeutsam, daß die Jünger Anfangs Christum verkannten, daß sie denjenigen für den Boten des Verderbens hielten, der aller ihrer Noth ein Ende zu machen kam. Es erinnert uns das, daß unser Auge gar kurzsichtig ist, daß wir oft die Erscheinungen nicht mit dem richtigen Maaßstabe messen, daß unser Heiland manchmal in seltsamer Verkleidung auftritt, daß grade die Thatsachen, welche den unmittelbaren Untergang vor Augen zu stellen scheinen, nicht selten Vorboten des beginnenden Heiles sind, daß wir also mit dem Schreien vor Furcht behutsam seyn müssen.

V. 20. „Er aber spricht zu ihnen: Ich bin es, fürchtet euch nicht. V. 21. Sie wollten ihn also in das Schiff nehmen, und sogleich war das Schiff am Lande da sie hinfuhren.“ Wenn man nach der Verirrung unserer Zeit und gegen die Weise des gesammten Alterthums das Evangelium Johannis losreißt von den früheren, so kann es allerdings Bedenken haben, den Umstand zu ergänzen, daß Jesus wirklich das Schiff bestieg. Wenn aber Johannes die frühere Erzählung voraussetzt, so konnte er sich begnügen darauf hinzuweisen, daß die Jünger danach verlangten, Jesum in das Schiff aufzunehmen. Das: „sie wollten“ bildet den Gegensatz gegen die frühere Furcht, da Jesus dem Schiffe nahe kam: nun wollten sie ihn in das Schiff aufnehmen und nachdem sie es gethan, waren sie gleich am Lande. Ein grober Widerspruch würde nirgends weniger an seiner Stelle seyn, als grade hier, wo Alles sonst Harmonie ist, bis ins Kleinste hinein. Die Auffassung: sie wollten dies zwar, aber es wurde dies dadurch unnöthig u. s. w. würde nur dann eine berechtigte seyn, wenn statt des und ein aber stände. Das Bild ferner würde ganz zerrissen werden, wenn Jesus nicht in das Schiff getreten wäre. Grade der Gegensatz des außer und des in bildet den Mittelpunkt. Das war die eigentliche Offenbarung der Herrlichkeit Christi, daß mit dem Momente,

da er das Schiff betrat, der Wind ruhte, so daß sie die an sich kurze Strecke in kurzer Zeit zurücklegen konnten. Eine weitere Wunderwirkung, als daß der Wind ruhte, ist nach den andern Evangelien nicht anzunehmen. Das Wort des 107. Ps.: „Er wandelt den Sturm in Stille, und es schwiegen ihre Wellen. Und sie freuten sich, daß sie Ruhe hatten, und er führte sie zum Ziele ihres Wunsches" ging hier von Neuem in Erfüllung, wurde hier verleiblicht in einer Thatsache, welche zugleich eine Weissagung ist und als solche eine Fülle des Trostes in sich birgt.

Das ist nun der Vorgang, so weit ihn die Evangelisten gemeinsam haben. Der erste Apostel unter den Evangelisten theilt uns noch eine Thatsache mit, das Wandeln des Petrus auf dem Meere, welche die Anderen übergehen, ohne Zweifel, weil er sie vollständig mitgetheilt und keinen Stoff zur Nachlese übrig gelassen hatte. Sie gehört zwischen das Wort Christi: ich bin es, fürchtet euch nicht, und sein Eintreten in das an sich so schwache und doch durch ihn so unüberwindliche Schifflein.

V. 22 — 59

folgt nun die an die Speisung anknüpfende Verhandlung Jesu mit den Juden, worin er auf sich als das wahrhaftige Brot hinweist. Diese, und ebenso die daran sich anschließende Verhandlung mit den Aposteln, V. 60—71, ist dem Johannes allein eigenthümlich.

V. 22. „Des anderen Tages das Volk, das jenseits des Meeres stehen geblieben war, indem es sah, daß kein anderes Fahrzeug dort war, als nur eins, und daß Jesus nicht mit seinen Jüngern in das Schiff gegangen war, sondern allein seine Jünger waren vorangegangen. V. 23. Es kamen aber andere Fahrzeuge von Tiberias nahe zu der Stätte, wo sie das Brot gegessen hatten, unter des Herrn Danksagung. V. 24. Da nun das Volk sah, daß Jesus nicht dort war, noch seine Jünger, stiegen auch sie in die Schiffe und gingen nach Capernaum, Jesum suchend." Die Rede ist hier etwas verwickelt, in Folge der großen Sparsamkeit des Evangelisten in der Berichterstattung über Alles, was nicht unmittelbar zur Erbauung dient. Die Erzählung ist so zu ordnen:

Ein Theil des Volkes war durch die Erwägung, daß Jesus in das einzig vorhandene Schiff (ἐκεῖνο, εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ in V. 22 ist ein gutes Glossem) nicht mit seinen Jüngern eingetreten war, veranlaßt worden zu bleiben, in der Erwartung, daß Jesus zurückkehren müsse. Am folgenden Tage aber, als diese sahen, daß Jesus nicht da war, auch seine Jünger nicht mit den Schiffen aus Tiberias gekommen waren, um ihn abzuholen, benutzten sie eben diese Schiffe zur Ueberfahrt nach Capernaum, um dort Jesum aufzusuchen. — V. 24 kann nicht Wiederaufnahme des ἰδών u. s. w. in V. 22 seyn, sondern es werden dort die Momente nachgebracht, welche das Volk zur Abreise bestimmten, im Gegensatze gegen diejenigen, welche es früher zum Bleiben veranlaßt hatten. Der früheren Wahrnehmung tritt in V. 24 die neue entgegen, wodurch die frühere indifferenzirt wurde. War am folgenden Tage weder Jesus dort noch seine Jünger, so ergab sich das Resultat, daß er, wenn er auch nicht in das Schiff gestiegen war, doch auf andere Weise herüber gekommen seyn mußte. Ὅτε οὖν εἶδεν knüpft nicht an das ἰδών an, sondern nur an das τῇ ἐπαύριον — θαλάσσης. Von ἰδών bis ἀπῆλθον haben wir die Motivirung des ἑστηκώς: das Volk, welches jenseits des Meeres stehen geblieben war, indem oder weil es sah. Wird dies erkannt, so wird man sich auch nicht versucht fühlen, ἰδών im Sinne des Plusquamperf. zu nehmen. — Die Lesart εἶδεν oder εἶδον in V. 22 ist aus unzeitiger Vergleichung von V. 24 geflossen. Sie gibt keinen passenden Sinn. Sie weist das Sehen dem folgenden Tage zu, während es doch nur dem Abend nach der Speisung angehört haben kann, da es sah, nämlich am vorigen Tage, auf den auch das ἦν, das συνεισῆλθε und das ἀπῆλθον hinführt. — Die Notiz in V. 23 dient einem doppelten Zwecke, zuerst als Unterlage für das οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, die auf diesen Schiffen zurückgekehrt seyn könnten, dann für das ἐνέβησαν αὐτοὶ εἰς τὰ πλοῖα. Völlig verwirrend ist die Annahme der Abhängigkeit dieses Satzes von ὅτι in V. 22. Das ἰδών bezieht sich auf die Wahrnehmung von Thatsachen, welche dem Abende der Speisung angehörten, dagegen aber die Schiffe kamen erst den folgenden Tag an. — Weshalb kamen die Schiffe aus Tiberias? Vielleicht um Jesum

an dem jenseitigen Ufer zu suchen. Dann erklärt es sich, weshalb die Benutzung dieser Schiffe so bereitwillig der Menge gewährt wird, welche auf ihnen nicht nach Tiberias fährt, sondern nach Capernaum. Da sie die Nachricht erhalten, daß Jesus wahrscheinlich in Capernaum sey, so richten sie dorthin ihren Lauf. — Es ist nicht von der ganzen Menge die Rede, die an der Speisung theilgenommen, sondern von der Menge, die an dem Orte der Speisung geblieben war, im Unterschiede von der gewiß weit größeren Anzahl derer, die sich nach Hause oder in die umliegenden Ortschaften, Mrc. 6, 36, begeben hatten, im Gehorsam gegen die Weisung Christi, welcher die Haufen entlassen, also ihnen förmlich erklärt hatte, daß er auf diesem Terrain nicht weiter mit ihnen verkehren wolle, Matth. 14, 22. 23. Die Fahrzeuge aus Tiberias konnten nur einen verhältnißmäßig kleinen Theil der früheren großen Versammlung aufnehmen. Die Zurückgebliebenen waren gewiß die am wenigsten tiefer Angeregten, wahrscheinlich dieselben, von denen der Anschlag ausgegangen war, Christum wider Willen zum Könige zu machen. Dieser Anschlag und ihr Zurückbleiben ging aus demselben Grunde hervor. Diese Bemerkung ist in Bezug auf das Folgende nicht ohne Bedeutung. Der niedere Standpunct, den die Menge dort einnimmt, mit welcher Christus verkehrt, darf nicht ohne Weiteres auf die ganze Versammlung ausgedehnt werden, der die Speisung zu Theil wurde. Das Zeichen selbst hat das Vorhandenseyn solcher zur Voraussetzung, die vermögend waren es zu verstehen und zu Herzen zu nehmen. Jesus hätte, wie es scheint, seine Wunderkraft vergeudet, wenn von allen Betheiligten gälte, was er in V. 26 sagt. Er hätte dann seinem eignen Worte zuwider die Perlen vor die Säue geworfen.

V. 25. „Und da sie ihn fanden jenseits des Meeres, sprachen sie zu ihm: Rabbi, wann bist du hergekommen?“ Nach V. 59 fanden sie Jesum in der Synagoge zu Capernaum. Jenseits des Meeres aber, darauf kam es an. Wie er über das Meer gekommen, das war die Frage. — Sechsmal reden die Juden, sechsmal antwortet ihnen Jesus, so daß also die Unterredung sich in der Zwölfzahl vollendet. — Die Frage nach dem wann ist zugleich die Frage nach dem wie. War Jesus zu-

gleich mit seinen Jüngern nach Capernaum gekommen, so konnte dies nur auf wunderbarem Wege geschehen seyn. Denn daß Jesus nicht zugleich mit seinen Jüngern abgefahren war, hatten sie gesehen, auch daß kein anderes Schiff da gewesen war. Das wie aber interessirte sie insofern, als sie hofften, daß die sich darin kundgebende Wunderkraft sich nicht etwa zum Heile ihrer Seelen, sondern für ihr irdisches Wohlergehen förderlich erweisen soll. Wem das Meer von Tiberias gehorchen muß, dem wird auch das Meer der Völker keinen Widerstand leisten können, der wird für sein Volk ein guter Speisekönig seyn. Diese verkehrte Disposition des Gemüthes, aus der die Frage hervorging, erklärt es, daß Jesus sie gar nicht beantwortet, daß er die Rede sofort auf ein anderes Gebiet herüberwirft. Hätten sie die Frage im Interesse ihrer unsterblichen Seelen gethan, um die Heilandskraft zu erkennen, welche für diese in Jesu vorhanden war, so würde die Frage nicht unbeantwortet geblieben seyn. Jesus würde ihnen ausdrücklich gesagt haben, was er jetzt durch sein Stillschweigen zugibt, daß er in wunderbarer Weise über das Meer gekommen sey, und also die Kraft besitze, das erregte Meer ihrer Lüste und Leidenschaften zu bewältigen, die Kraft das Schiff der Kirche in den Hafen des ewigen Lebens zu führen. Da sie aber nur im Interesse ihrer Gelüste fragen, so führt er sie von dem Aeußeren auf das Innerliche, von dem Gedanken an irdische Speise und äußerliches Wohlergehen auf die wahrhaftige Nahrung für die Seele, auf die Speisung für das ewige Leben, welche durch die äußere Speisung abgebildet worden war. Augustinus: Ille post miraculi sacramentum et sermonem infert, ut si fieri potest, qui pasti sunt pascantur, quorum satiavit panibus ventres, satiet et sermonibus mentes; sed si capiant.*)

V. 26. „Antwortete ihnen Jesus und sprach: wahrlich, wahrlich ich sage euch: ihr suchet mich nicht weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr gegessen habt von den Broten und seyd satt geworden." Was Jesus im Aeußerlichen thut, ist eine Hin-

*) Bengel: Non respondet Jesus ad Judaeorum quando: et sic saepe in sermonibus ea, quae series rerum et status animarum requirit, potius spectat, quam interpellationes loquentium alienas.

weisung auf die Kräfte und Schätze, die bei ihm für die Ausrichtung seines eigentlichen Berufes, für die Ertheilung des ewigen Lebens vorhanden sind, welches das einzige des Volkes Gottes würdige Ziel, die einzige des wahrhaftigen Heilandes würdige Gabe ist. Wer in den Wundern Jesu nicht Zeichen in diesem Sinne erblickt, sondern nur die Anfänge einer auf äußere irdische Beglückung gerichteten Thätigkeit, der würdigt zugleich sich selbst und den Heiland herab. Jene Juden haben aber auch in der Christenheit zahlreiche Genossen. Zeitliches Wohlergehen, das ist es, was die Meisten bei Christo suchen (Augustinus: Vix quaeritur Jesus propter Jesum). Wenn dies ihnen entzogen wird, so ärgern sie sich. So lange sie Brot essen und satt werden, sind sie dankbar und anhänglich, wenn die Anfechtung kommt und das Zeitliche weggerissen wird, fallen sie ab. Das ist ein gar tief sitzender Schade der menschlichen Natur. — Jesus gibt sich hier als den zu erkennen, welcher weiß, was in dem Menschen ist, 2, 24. 25. Daß er nicht psychologische Vermuthungen ausspricht, sondern als derjenige redet, der Herzen und Nieren prüft, das gibt er durch die lebhafte Versicherung ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (vgl. zu 1, 52) zu erkennen, die in dieser Rede viermal wiederkehrt, V. 32. 47. 53, und überall auf Jesum hinweist als den, der unbedingt zuverlässig ist, der redet, was er weiß, und bezeuget, was er gesehen hat. Jesus zeigte hier zugleich, daß er unbedingt über dem Volke steht, daß er nichts bei ihm zu suchen und keinen Grund hat, ihren verkehrten Neigungen zu schmeicheln, wozu diejenigen verurtheilt sind, die in ihrem eignen Namen auftreten.

V. 27. „Wirket nicht die vergängliche Speise, sondern die Speise bleibend in das ewige Leben, welche des Menschen Sohn euch geben wird; denn diesen hat der Vater versiegelt, Gott.“ Wir haben hier eine Berührung mit dem, was Jesus zu der Samariterin spricht. Wie dort von dem leiblichen auf das geistliche Wasser, so führt er hier von dem leiblichen Brote herüber zu dem geistlichen. Er bezeichnet sich hier ebenso als das Brot des Lebens, wie er sich dort als das Wasser des Lebens bezeichnet hatte. Der Speise, die zum ewigen Leben bleibt, hier, entspricht das Wasser, das zum Quell wird, der in das ewige

Leben springt, in C. 4, 14. — Die Speise, welche des Menschen Sohn gibt, ist nach V. 33 er selbst. Er gibt die Speise, indem er Antheil an sich selbst gibt. — Die selbst vergängliche Speise, Matth. 15, 17, kann kein unvergängliches Heil gewähren, und ist also von sehr untergeordneter Bedeutung. Auf gleicher Linie mit der vergänglichen Speise liegt alles was zur Förderung des irdischen Daseyns dient. Calvin: noverat hominum sensus terrenis curis devinctos teneri. Quesnel: „Wenn man alle Stände der Welt betrachtet, ist es nicht wahr, daß man dort fast alle Menschen einzig und allein beschäftigt findet mit der Sorge für die vergängliche Nahrung oder mit Gedanken an ein noch vergänglicheres und eitles Glück, als ob der Mensch dazu das Leben erhalten hätte?" — Daß sie die höhere Speise wirken, daß sie dieselbe erarbeiten sollen, zeigt daß der Glaube — in diesen wird in V. 29 ausdrücklich die Sphäre der Wirksamkeit gesetzt — kein Ruhekissen für die Faulheit ist, daß er eine größere geistige Energie erfordert, wie das Umgehen mit den sogenannten guten Werken. Die Trägheit und Schlaffheit ist es, die so Manche nicht zum Glauben kommen läßt. Sie wollen sich nicht aufraffen aus ihrem natürlichen, durch Gewohnheit lieb gewordnen Wesen, sie haben große Scheu vor dem Ernste der Buße, welche die Grundlage alles wahrhaftigen Glaubens ist, sie scheuen sich vor der Anstrengung ihre zerstreuten Sinne aus der Vielheit in das Eins des Glaubens zu sammeln. Wie von dem Glauben das Wirken und Ringen unzertrennlich, wie fern ihm die todte Passivität ist, das zeigt schon in der Urzeit das Vorbild des Kampfes Jakobs. Als Werk, ἔργον, erscheint der Glaube, im Gegensatze gegen allen falschen Quietismus, auch in 1 Thess. 1, 3, wo das parallele κόπος zur Erläuterung dient, und auch in 2 Thess. 1, 11 redet Paulus von dem ἔργον πίστεως. In Phil. 2, 12 redet er von einem Wirken des Heiles. — Aus dem wirket darf man nicht schließen, daß der Glaube ein Menschenwerk sey, im graden Gegensatze gegen V. 44, wonach Niemand zu dem Sohne kommen kann, es ziehe ihn denn der Vater, und gegen V. 65. Das Wirken soll nicht auf eigne Hand, sondern im Anschluß an Gott geschehen, der überall das Wollen und das Vollbringen gibt, Phil. 2, 13. An

ein Wirken auf eigne Hand kann auf dem Gebiete der Offenbarung nicht gedacht werden, die schon auf den ersten Blättern ihrer Urkunden das Wesen der Frömmigkeit als den Wandel mit Gott bezeichnet, und diesen als das einzige Mittel des Widerstandes gegen die Macht des mit dem Sündenfall eingetretenen tiefen Verderbens der menschlichen Natur, 1 Mos. 5, 24 und 6, 9. — Der Glaube ist nicht selbst die Speise, oder dasjenige, was die Seele nähren und erquicken kann, diese ist Christus, V. 35, sein Fleisch und sein Blut, V. 55, er ist nur die Vorbedingung des Empfangens der Speise, die bittende Hand, die nach ihr ausgestreckt wird. — Unter dem Bilde der Speise und des Trankes erscheinen die von Christo darzubietenden Heilsgüter schon in Jes. 55, 1. 2. Den Kern dieses Heiles lernen wir aus C. 53 kennen. Es ist die Erlösung und Versöhnung durch den Knecht Gottes. Doch dürfen wir dabei nicht stehen bleiben. Es wird vielmehr die ganze Fülle des Heiles in Christo bezeichnet, wodurch die hungrige und durstige Seele gesättigt wird. Dem wirken hier entspricht das dreifach wiederholte kommen und das kaufen in Jes. 55, 1: „Auf all ihr Durstigen kommt zum Wasser, und die ihr kein Silber habt, kommt, kaufet und esset, und kommt, kaufet ohne Silber und ohne Kaufpreis Wein und Milch." Daß das kommen und kaufen vermittelst der Buße geschieht, welche die unerläßliche Bedingung der Theilnahme am Heile ist, zeigt das Folgende, vgl. V. 6 und 7. — „Welche des Menschen Sohn euch geben wird": sie werden aufgefordert schon jetzt die Speise zu wirken, danach kann sich das Fut. δώσει nur auf die Voraussetzung des Wirkens beziehen, nicht aber auf die des Leidens und der Verherrlichung Christi, s. v. a. welche euch des Menschen Sohn sofort geben wird, sobald ihr nur seiner Aufforderung: wirket, Genüge geleistet habt, durch den Glauben und die seine Grundlage bildende Buße. Als den Menschensohn bezeichnet sich Christus in Hinweisung auf die nach der Grundstelle des Daniel hinter der niederen menschlichen Erscheinung verborgne göttliche Herrlichkeit, vgl. zu 1, 52. Die Thatsache der menschlichen Niedrigkeit Christi bildete einen grellen Contrast dagegen, daß er sich hier als den alleinigen Spender der Gabe zum ewigen Leben darstellt. Christus räumt diesen

Contrast ein, benimmt ihm aber sein Befremdendes durch die Hinweisung auf die Weissagung Daniels, bei dem der Menschensohn zugleich der Herr vom Himmel ist. — „Denn diesen hat der Vater, Gott, versiegelt.“ Das versiegeln kam schon in 3, 33 im Sinne des Bestätigens vor. Das Siegel der Bestätigung, welches der Vater dem Sohne aufgedrückt hat, besteht in den Werken, 5, 36, welche ebenso viele Zeichen sind. Christus redet zu solchen, welche eben bei der Speisung Zeugen einer solchen Versiegelung gewesen waren, welche auch von dem Wunder auf dem Meere eine gewisse Kunde hatten, V. 25. Luther: „Der Vater hat seine Siegel und Bullen an den Sohn gehängt. — Als sollte er sagen: Sehet zu, daß ihr euch fest daran haltet. Kommt eine andere Lehre, die dich ewig speisen will, und hat das Siegel und diese Briefe nicht, so Christus ist, so hüte dich davor.“ — Zu dem Vater ist ὁ θεός hinzugesetzt „zur mehreren Hervorhebung der höchsten Auctorität.“

V. 28. „Sie sprachen nun zu ihm: was sollen wir thun, damit wir die Werke Gottes wirken?“ Zur Erläuterung der Werke Gottes hier dienen die Schlachtopfer Gottes in Ps. 51, 19, die von ihm verlangten und ihm wohlgefälligen, wie dies der Gegensatz gegen V. 18 und der Parallelismus zeigt, vgl. die Wege Gottes in V. 15. In Jer. 48, 10: „verflucht ist, wer das Werk des Herrn nachlässig thut“, ist das Werk des Herrn das von ihm verlangte und deshalb ihm wohlgefällige. Die Antwort der Juden zeugt nach der richtigen Bemerkung Olshausens „offenbar von einem gewissen geistigen Verständniß.“ Aus dem ἐργάζεσθαι, wirket, schließen sie mit Recht, daß Jesus eine Anstrengung von ihrer Seite als die Bedingung der Erlangung des von ihm in Aussicht gestellten hohen Gutes setzt. Man legt in den Plural zu viel hinein, wenn man daraus schließen will, daß sie sofort an die guten Werke im Jüdischen Sinne gedacht haben. Sie enthalten sich in Beziehung auf die nähere Beschaffenheit des zu Thuenden jedes Urtheiles, sie wollen zuerst nur erfahren, was Christus darunter versteht. Die Werke Gottes wirken ist der Gattungsbegriff, grade so wie die Opfer Gottes in Ps. 51 als Gattung stehen, denn es folgt dort nur ein Opfer: die Schlachtopfer

Gottes sind ein zerschlagener Geist. Sie fragen, was sie in diesem Fall zu thun haben, um der allgemeinen Anforderung, daß man thun soll, was Gott wohlgefällt, zu entsprechen. Sie hätten eben so gut auch fragen können: was ist in diesem Fall das Werk Gottes, das wir wirken sollen? Die Entgegnung Christi ist einfache Beantwortung der Frage und nicht zugleich Berichtigung derselben, als werde ihrer Vielheit der Werke das eine Nothwendige entgegengesetzt. Zu einer solchen Entgegensetzung ist um so weniger Grund vorhanden, da auch das eine Werk des Glaubens eine Vielheit von Acten und Werken in sich schließt, so daß der Plural auch dann nicht auf die ordinären jüdischen Werke hinführt, wenn man auch den generischen Character der Redensart läugnen wollte.

V. 29. „Antwortete Jesus und sprach zu ihnen: das ist das Werk Gottes, daß ihr glaubet an den, welchen jener gesandt hat.“ Gegen diejenigen, welche meinen, der Glaube werde deshalb ein Werk Gottes genannt, weil Gott ihn wirket, bemerkt schon Lampe: „nach einem solchen Werke hatten die Juden gefragt, welches sie wirken wollten.“ Was hatten die Juden nicht Alles zu thun und zu wirken um an Christum zu glauben! Welche „große Arbeit“ (Luther singt in dem Abendmahlsliede Jesus Christus unser Heiland: „Solch groß Gnad und Barmherzigkeit suchet ein Herz in großer Arbeit.“) war ihnen hier auferlegt! Der Jude mußte brechen mit der kirchlichen Tradition, welche ihm ein falsches Messiasbild vorhielt, mit allen Auctoritäten, welche schon damals eine decidirte Stellung gegen Christum eingenommen hatten, mit der öffentlichen Meinung, mit dem eignen fleischlichen Gelüste, mußte die Ehre bei den Menschen in den Tod geben, und was das schwerste war, sich selbst, alle Träume eigner Vortrefflichkeit, alle Ansprüche selbst etwas zu können, selbst etwas zu seyn, selbst etwas zu gelten. (Calvin: Fides nihil ad Deum affert, quin potius hominem vacuum et inopem sistit coram Deo, ut Christo ejusque gratia impleatur. Quesnel: „Das Gesetz der Werke, welches nur aufbläht, ist jetzt zurückgeführt auf das einige Gesetz des Glaubens, welches den Menschen demüthigt und ihm jeden Grund raubt sich zu rühmen“). Das war ein Werk über alle Werke, ein Kampf auf Leben und Tod. Luther: „Das lehrt

Versuchung und Erfahrung, daß Gottes Wort anhangen, daß ein Herz vor Sünde und Tod nicht erschrecke, sondern Gott vertraue und glaube, viel ein saurer und schwerer Ding, denn aller Carthäuser und Mönche Orden sey." An Christum glauben hieß Alles aufgeben, woran das Herz bis dahin gehangen hatte, hieß die liebsten „Besitzthümer des Herzens" (Hi. 17, 11) aus demselben herausreißen. Der Jude verlor die Gemeinschaft seines Volkes (Joh. 16, 2), seiner Angehörigen (Matth. 10, 35), sich selbst (Luc. 14, 26). Glauben hieß Allem absagen, das er hatte, hieß in denselben Zustand zurücktreten, in dem er auf die Welt gekommen war. Die Pharisäer waren die strengste Partei, aber die unendliche Vielheit ihrer Anforderungen wiegt leichter als eine Feder gegen das eine Werk, welches Christus verlangt.

V. 30. „Sprachen sie nun zu ihm: was thust denn du für ein Zeichen, daß wir es sehen und dir glauben? Was wirkest du? V. 31. Unsere Väter haben das Manna gegessen in der Wüste, wie geschrieben steht: Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen." Das τί ἐργάζῃ ist die spitz Jüdische Antwort auf das ἐργάζεσθε. Berleb. B.: „Was wirkest du? Hier wollten sie gleichsam Christo das Wort Wirken wieder vorhalten und zurückgeben. Wir kehren es um und sagen: was wirkest du? So grob und verwegen ist der Mensch." Die Spitze wäre minder fein, wenn sie das σύ hinzugefügt hätten, was aus dem Vorigen herüberwirkt. Sie haben die Größe und Schwere der Anforderung, welche Christus an sie stellt, begriffen. Um solches verlangen, an uns die Anforderung stellen zu können, uns selbst aufzugeben, müßtest du viel Größeres wirken zu deiner Legitimation, als du bis jetzt gethan. Du verlangst unendlich mehr als Moses und doch hat Moses viel Größeres gewirkt. Deine Speisung kann gegen das Wunder des Manna nicht aufkommen. — Die Juden dünkten sich sehr klug mit dieser Anforderung. Sie übersahen nur das Eine, daß Christi Wunder nur Zeichen waren, welche sie auf die Hohheit seiner Person hinweisen sollten. Daß sie für diese, das eigentliche Wunder, keine Augen hatten, war ihre Schuld. Hätten sie Augen gehabt zu sehen (5 Mos. 29, 3), so würde das Manna in der Wüste auch in der unhistorisch übertreibenden Vorstellung, wie sie damals

gangbar war (vgl. das Buch der Weisheit; und meine Abh.: Mißverständnisse in Bezug auf das Manna, zum Schlusse der Schrift über Bileam), ihnen als etwas gar Geringes erschienen seyn gegen die Gabe, welche ihnen hier dargeboten wurde. Grade weil Moses nichts weiter war als ein armer schwacher Mensch, mußte er weit stärker äußerlich als Gesandter Gottes legitimirt werden. — Indem sie an Christum indirect die Anforderung stellen, das Manna zu überbieten, lenken sie zugleich gleichsam unvermerkt und vermeintlich schlau die Sache auf das Gebiet zurück, aus dem sie Christus in V. 26 vertrieben hatte. Sie wollen ihn veranlassen ein Messias im Jüdischen Sinne zu werden, der für den Leib sorgt und das „ewige Leben“ bei Seite läßt. — Wo das angezogene Wort geschrieben steht, das ist von der Anschauung aus, daß das ganze A. T. Gottes Wort sey, ziemlich gleichgültig. Die im N. T. wahrnehmbare Vorliebe für solche allgemeine Citirformeln ruht überall auf dieser Anschauung. — Es heißt in 2 Mos. 16, 4: „Und der Herr sprach zu Mose: siehe ich regne euch Brot vom Himmel.“ In 16, 15: „Und Moses sprach zu ihnen: dies ist das Brot, welches der Herr euch gibt zu essen, LXX: οὗτος ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκε κύριος ὑμῖν φαγεῖν. In Ps. 78, 24: „Und er regnete über sie Manna zu essen, und Korn des Himmels gab er ihnen.“ Die Juden haben alle diese Stellen zusammen vor Augen. Da das Citat sich als ein wörtliches gibt, so darf man nicht bei den beiden ersteren stehen bleiben. Aus der Psalmenst. ist das αὐτοῖς. Blos bei dieser aber wird man nicht stehen bleiben dürfen. Es ist nicht natürlich, daß die eigentlichen Grundst. außer Acht gelassen werden sollten. Das scharf betonte: vom Himmel, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, bildet den Gegensatz gegen das gemeine irdische Brot, welches sie am vorigen Tage gegessen hatten. Berleb. B.: „Wir haben von Mose große Zeichen vom Himmel gesehen, von dir aber ein Bischen von der Erde.“ In Beziehung auf dies „vom Himmel“ sagt Jesus, worauf Bengel zuerst hinwies, im Folgenden sieben Mal, daß Er vom Himmel herabgekommen sey, V. 32. 33. 38. 50. 51. 58. 62. Es war ein Anachronismus, Brot vom Himmel zu verlangen, während dies Brot, zu dem sich das frühere verhielt wie der Schatten zum Wesen, dies Brot,

welches zum ewigen Leben speist, schon in ihrer Mitte vorhanden war. „So ergeht es einem Atheisten — bemerkt Quesnel —, welcher noch die Beweise der Gottheit sucht, obgleich er alle Tage auf Wundern einhergeht, die, wenn sie seit dem Anfange der Welt in einer Ordnung und Regelmäßigkeit fortdauern, die sich nie verläugnen, darum nur um so mehr wunderbar sind als die vorübergehenden Wunder."

V. 32. „Es sprach nun Jesus zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich sage euch: nicht Moses gab euch das Brot vom Himmel, sondern mein Vater gibt euch das wahrhaftige Brot vom Himmel." Moses hat zwar Brot vom Himmel gegeben, aber nicht das Brot, s. v. a. das wahrhaftige Brot, das Brot, gegen das alles andere Brot vom Himmel nicht in Betracht kommt, als Nichtbrot erscheint. — Das wahrhaftige Brot bildet den Gegensatz gegen die vergängliche Speise, welche nur dem Leibe Nahrung gibt. Die Seele erscheint schon im A. T., zuerst in 1 Mos. 49, 6, als die כבוד, die Ehre, die pars melior des Menschen. Nur dasjenige Himmelsbrot, welches diese nährt, kann als das wahrhaftige betrachtet werden, worauf das Manna vorbedeutend hinwies, welches nach dem Erscheinen des Gegenbildes noch zu verlangen Thorheit ist. — Wenn Gott als Vater Jesu Christi bezeichnet wird, so liegt darin nicht minder, wie in dem Präsens δίδωσι, im Gegensatze gegen δέδωκε, daß die Speisung der Gegenwart angehört und im Zusammenhange mit der Erscheinung Christi steht, seiner Epiphanie, mit welcher die Proclamirung des Sohnes durch den Vater Hand in Hand geht, Matth. 3, 17.

V. 33. „Denn das Brot Gottes ist das, welches vom Himmel herabkommt und der Welt das Leben gibt." Man darf nicht nach ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ interpungiren, man muß dies, was dem Himmelsbrote der Mosaischen Zeit mit Christo gemeinsam ist (von dem Manna kommt das Herabsteigen vom Himmel vor in 4 Mos. 11, 19, LXX: κατέβαινε τὸ μάννα) mit dem Folg. verbinden, wodurch sich das neue Himmelsbrot von dem alten unterscheidet. Die Ausführung des Gedankens haben wir in V. 49. 50. — Daß ὁ καταβαίνων sich nicht auf Christum direct bezieht, sondern auf das Brot, erhellt schon aus der Ant-

wort der Juden, welche voraussetzt, daß Jesus sich noch nicht über die Identität des Brotes und seiner Person ausgesprochen hatte, was erst in V. 35 geschieht, dann aus dem ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων in V. 50, ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, V. 41. 51. Auch das Partic. präs. ist gegen die directe Beziehung auf Christum. Dieser ist schon vom Himmel herabgestiegen, nur das Brot, die von ihm ausgehende nährende Kraft, steigt stets von Neuem hinab, so oft sich empfängliche Gemüther vorfinden, vgl. das Fut. δώσει in V. 27. — Die ganze Welt erscheint von Christo abgesehen als dem Tode anheimgefallen, im Einklange mit dem: „an dem Tage, da du davon issest, wirst du sterben", Er in dem ganzen weiten Universum als der einzige Punct, von dem Leben ausgeht, vgl. was zu dem: in ihm war das Leben, des Prologes bemerkt wurde. Vielleicht findet sich in dem Leben gebenden Brote hier eine Beziehung auf die todtbringende Speise der Urzeit. Es ist bei unserer Unfähigkeit uns zu dem himmlischen Quell alles Lebens zu erheben eine große Gnade, daß das Leben zu uns herabgekommen und dadurch uns nahe getreten und greifbar geworden ist. Zu dem: der Welt das Leben gibt, Berleb. B.: „Da kriegten sie den rechten großen Horizont vor sich. Dies war den Juden nöthig zu sagen, denn sie zogen Alles auf ihre Nation. Da mußten sie in Gottes größeren Umkreis eingewiesen werden. Ein solcher Messias mußte es seyn für die ganze Welt." — Nur das Brot, welches der Welt das Leben gibt, welches alle Menschen zur seligen Unsterblichkeit speist, verdient wahrhaftig den Namen des Brotes G o t t e s, nicht das Manna, welches nur im niederen und unvollkommenen Sinne in Ps. 78, 25 „Brot der Starken", Brot aus der Region der Engel, Himmelsbrot genannt wird.

V. 34. „Sprachen sie nun zu ihm: Herr, gib uns immerfort dieses Brot." Man hat keinen Grund mit einigen alten Ausl. diese Antwort der Juden einen Sodomsapfel zu nennen. Schon die Anrede κύριε zeigt, daß sie nicht spotten wollen, daß es mit ihrer Bitte ernst gemeint ist. Sie wissen nicht, was es mit dem Brote auf sich hat, erkennen aber soviel, daß es etwas gar Herrliches seyn muß, daß Jesus ihnen etwas Höheres in Aussicht stellt, als das gepriesene Manna in der Wüste. — Die

Aehnlichkeit der Anwort der Juden hier mit der Antwort des Samaritischen Weibes in C. 4, 15 erklärt sich daraus, daß es derselbe Jesus ist, der die eine und die andere Antwort hervorlockt. Beide Male stellt er ein herrliches Gut in Aussicht, dort einen edlen Trank, hier eine edle Speise, und erst nachdem er den Ausdruck des Verlangens danach hervorgerufen hat, erklärt er sich über den Zusammenhang dieses Gutes mit seiner Person. Das πάντοτε weist hin auf den vorübergehenden Character der Speisung, welche Jesus so eben gewährt hatte. Auf das πάντοτε hier bezieht sich das πώποτε in V. 35.

V. 35. „Jesus aber sprach zu ihnen: ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird gar nicht hungern, und wer an mich glaubt, wird nimmermehr dursten." Luther: „Diese Worte sollte man mit güldnen Buchstaben, ja mit lebendigen Buchstaben (das wäre besser) ins Herz schreiben, daß ein jeglicher wüßte, wo er sollte seine Seele lassen, wo er sollte hinfahren, wenn er aus dieser Welt schiede; oder wenn er zu Bette ginge, früh morgens aufstände, oder sonst etwas Anderes thäte, daß er diese güldne Kunst wüßte: Hier in Christo bleibt meine Seele, daß man nicht hungern oder dürsten dürfte." Das Brot des Lebens ist nach V. 33 das Brot, welches das Leben gibt. Es liegt in der Form der Rede Jesu Nichts für die Juden Unzugängliches. Unter dem Bilde eines reichen Mahles waren die Güter des Messianischen Reiches schon in Jes. 25, 6 dargestellt worden: „Und es macht der Herr der Heerschaaren allen Völkern auf diesem Berge ein fettes Mahl." „Sie werden nicht hungern und dursten", so hieß es in Bezug auf die Zeiten Christi in Jes. 49, 10, vgl. zu 4, 14. In Jes. 55 waren die Güter des Reiches Christi unter dem Bilde eines edlen Trankes und einer herrlichen Speise dargestellt worden: „Auf all ihr Durstigen kommt zum Wasser, und die ihr kein Silber habt, kommt, kaufet und esset, und kommt, kaufet ohne Silber und ohne Kaufpreis Wein und Milch. V. 2. Warum wäget ihr Geld dar für Nichtbrot und eure Arbeit für was nicht sättigt? Höret doch, höret auf mich und esset Gutes und es ergötze sich an Fett eure Seele." Auf diese Stelle, in der das Messianische Heil als die einzige Speise erscheint, welche den

Hunger stillt, den Durst löscht, weist der Herr neben Jes. 49, 10 bestimmt hin. Aus der Beziehung auf diese Stellen erklärt es sich, daß hier zu dem nicht hungern, welches allein zu dem Brote des Lebens in Beziehung steht, das nicht dursten hinzutritt. Aus Jes. 55 ist auch das ὁ ἐρχόμενος πρός με entlehnt, vgl. V. 3 dort: „neiget euer Ohr und kommt zu mir, höret und es lebe eure Seele." Feste Speise, Brot, neben dem Tranke wird in dieser Grundst. schon in V. 1 in Aussicht gestellt. Auf sie führt das essen. Dem οὐ μὴ πεινάσῃ entspricht in der Grundst. das שִׁבְרוּ, kaufet. Das V. שָׁבַר bedeutet nicht kaufen im Allgemeinen, sondern nur ein solches, das die Mittel zur Stillung des Hungers gewährt. Das Getreide wird nach 1 Mos. 42, 19 שֶׁבֶר genannt, weil es den Hunger bricht oder stillt. — Calvin betont mit Recht das: wer zu mir kommt: neque enim quidquam incredulis prodest Christum esse panem vitae, quia vacui semper manent: sed tunc efficitur Christus panis noster, cum famelici ad eum accedimus ut nos impleat.

V. 36. „Aber ich sagte euch, daß ihr mich gesehen habt und doch nicht glaubet." Die Erkl. von Meyer: aber gesagt will ich euch haben, ist ohne Rechtfertigung in dem Sprachgebrauche des N. T. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Jesus sich auf eine Aeußerung bezieht, welche in dem vorliegenden Gespräche vorgekommen war, ebenso wie er sich in V. 65 auf ein Wort bezieht, welches er in V. 44 gesprochen hatte. Da kann nun nur an das Wort in V. 26 gedacht werden: „ihr suchet mich, nicht weil ihr Zeichen sahet, sondern weil ihr von den Broten aßet und satt wurdet." Daß dieser Vorwurf auf den des Unglaubens zurückgeht, zeigt V. 29, wo Jesus als die noch zu lösende Aufgabe der Juden die bezeichnet, daß sie an ihn glauben, zeigt auch V. 30, wo die Juden das Factum ihres Unglaubens einräumen. Was ist es auch anders als Unglauben, wenn sie in dem Geschehenen, den Krankenheilungen und der Speisung, kein Zeichen erblickt hatten, wenn sie nicht dadurch herübergeleitet waren zur Erkenntniß desjenigen, was das eigentlich Wesenhafte in der Erscheinung Christi war! Glauben ist nichts Anderes als dies erkennen, in Christo den Sohn Gottes, den Heiland, den Spender des ewigen

Lebens sehen. Wer ihn nur als einen solchen betrachtet, der für das Diesseits einige Vortheile schaffen kann, ist im Unglauben befangen. — Das Sehen Jesu ist nach Vergleichung von V. 26 kein ordinäres Sehen, was nicht mit dem nicht glauben einen Contrast bilden würde, sondern ein Sehen in der Ausübung des Berufes, in der vollen Ausstrahlung des Wesens, wie sie am vorigen Tage vor und bei der Speisung erfolgt war: Jesus hatte gelehrt, geheilt, gespeist. Durch alle diese Offenbarungen seines Wesens, wie sie sich in seiner Kirche fortsetzen, waren sie nicht zu seiner Erkenntniß geführt worden. Die Thatsachen sollten für sie Zeichen seyn, aber sie waren ihnen nicht zu solchen geworden. Denn wie hätten sie sonst von Christo neue und größere Wunder verlangen können? Dies Verlangen zeigt, daß sie in das Wunder seiner Person keinen Einblick erhalten hatten. — Im Vorigen die herrlichen Güter, welche bei Christo für die menschliche Bedürftigkeit niedergelegt sind: hier: aber leider schließen sich die Juden durch ihren Unglauben von denselben aus. Daran schließt sich dann in V. 37—40 eine weitere Ausführung über das, was Christus den Seinen gewährt, dessen der Unglaube verlustig macht, worin eine dringende Einladung beschlossen ist, dem Unglauben zu entsagen. Es handelt sich zuletzt um nichts Geringeres als um die Auferweckung am jüngsten Tage, um das ewige Leben. Wehe dem, der sich durch seinen Unglauben hievon ausschließt!

V. 37. „Alles, was der Vater mir gibt, wird zu mir kommen, und den, der zu mir kommt, werde ich nimmer hinauswerfen.“ Luther: „Daß der Herr spricht: Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen, damit will er sich uns gar freundlich fürbilden und abmalen, auf daß wir wüßten, wofür man ihn halten sollte. Du sollst dich nicht fürchten oder gedenken, daß er ein zorniger Richter sey, der mit der Knute hinter der Thür stehe und dich richten oder verdammen wolle, denn er ist der rechte Bischof der Seelen, ein wahrhaftiger Lehrer und getreuer Pfarrherr.“ Dem Geben des Vaters hier (vgl. V. 65. 10, 29. 17, 12) entspricht das Ziehen des Vaters in V. 44. Der Herr spricht die Worte: „Alles was mir mein Vater gibt wird zu mir kommen“

Angesichts des Unglaubens so Vieler und zur Beschämung desselben. Der Unglaube dünkt sich groß, bildet sich ein selbstständig zu seyn, dünkt sich erhaben über Christum, dem er die Anerkennung versagt, dessen Ansprüche er zurückweist und über den er zu Gericht sitzt. Dem gegenüber eröffnet Christus einen anderen Gesichtspunct. Alles was der Vater ihm gegeben hat kommt zu ihm, und Niemand kann zu ihm kommen, ohne daß der Vater es ihm gegeben hat. Der höchste Grund, daß sie nicht zu ihm kommen, liegt nicht in ihrem eignen Willen, sondern in einer urtheilenden Handlung Gottes, welcher sie von Christo und damit von dem Quell alles Heiles ausschließt. Damit wird keine absolute Prädestination gelehrt. Das: ihr habt nicht gewollt, Matth. 23, 37, bleibt in Kraft. Wie könnte Christus ihnen sonst ihren Unglauben, wie dies in dieser Rede durchgängig geschieht, als sittliche Verschuldung anrechnen? Die urtheilende Handlung Gottes hat die Stellung, die sie selbst einnehmen, zur Grundlage. Nur weil sie nicht wollen, sollen sie nicht. Aber das Verhältniß erhält doch eine ganz andere Beleuchtung und der Hochmuth des Unglaubens bekommt einen gewaltigen Stoß, wenn er unter den Gesichtspunct des Verhängnisses gestellt wird. Diese gewiß mit der sanftesten Betonung gesprochenen Worte enthalten aber nicht den Hauptgedanken. Dieser liegt vielmehr in den Worten: „Der zu mir kommt, den werde ich nicht hinauswerfen", so gewiß als Alles in V. 37—40 den Zweck hat die herrlichen Güter darzulegen, welche bei Christo niedergelegt sind, und dadurch zum Glauben zu locken. Das hinauswerfen ist den Reden Christi bei Johannes, vgl. 15, 6, und in den ersten Evangelien, vgl. Matth. 8, 12. 22, 13. Luc. 13, 28, gemeinsam. Es ruht auf der Vergleichung des Reiches Gottes oder der Kirche Christi mit einem Gebäude, einem wohnlichen Hause, voll Licht und Annehmlichkeit, draußen die finstere Nacht, in welche derjenige verstoßen wird, der sich dem Hausherrn unangenehm macht. Das: ich werde nicht hinauswerfen, bezieht sich hier nicht blos auf die erste Aufnahme, sondern wie V. 39. 40 zeigen (vgl. auch 10, 28) auf die beständige Erhaltung und Bewahrung. — V. 38. „Denn ich bin vom Himmel gekommen, nicht damit ich meinen Willen thue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. V. 39.

Das ist aber der Wille dessen, der mich gesandt hat, daß ich von Allem, das er mir gegeben, Nichts verliere, sondern es auferwecke am jüngsten Tage.“ In Bezug auf das Herabkommen Christi vom Himmel vgl. zu C. 3, 13. Daß Christus den Willen desjenigen, der ihn gesandt hat, seinem Willen entgegenstellt, geschieht mit Beziehung auf den Wahn der Juden, welche eine Scheidewand aufrichten wollten zwischen ihm und dem Vater. Ihnen gegenüber hebt er es hervor, daß es nicht blos sein, daß es zugleich des Vaters Wille sey, daß die Seinen der ewigen Seligkeit theilhaftig werden. Daß ἀπόλλυμι hier in der Bedeutung verlieren steht, zeigt die Vergleichung von 12, 25. 17, 12. 18, 9. Daß Christus nichts verliert von dem, was der Vater ihm gegeben hat, wird dadurch bewirkt, daß er sie bewahrt und behütet, 17, 12, und sie sich Niemand aus der Hand reißen läßt, C. 10, 28. Die Auferweckung am jüngsten Tage erscheint nicht als das Ganze, sondern als die Vollendung des Heiles, welches Christus den Seinen ertheilt. Von dem Momente des Glaubens an bewährt er sich ihnen als das Brot des Lebens, und dies Leben erhält seine Vollendung in der Auferstehung (Bengel: Hic finis est, ultra quem periculum nullum. Citeriora omnia praestat Salvator.) Mit vollem Rechte aber weist Calvin darauf hin, daß die Betonung der Auferstehung zur Voraussetzung hat, daß bis zu ihr das Leben der Gläubigen noch mannigfach mit dem Tode behaftet ist. Das ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ bildet eine Art von Refrain. Es kehrt wieder in V. 40. 44. 54. Die Worte, in denen sich Christus die Endentscheidung beilegt, sollten sich unauslöschlich einprägen, sollten einen Stachel in den Gemüthern zurücklassen. Die Auferstehung steht hier im emphatischen Sinne. Die ἀνάστασις κρίσεως 5, 29 wird als eine Auferstehung, die keine Auferstehung ist, außer Acht gelassen. Wir haben hier Einen jüngsten Tag, an dem zugleich die Auferstehung aller Glieder Christi erfolgt. Die Lehre von einer doppelten Auferstehung der Gerechten ist dem Worte Christi entgegen und hat auch die richtig verstandene Apocalypse nicht für sondern gegen sich. — V. 40. „Denn das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht und glaubet an ihn, das ewige Leben habe, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten

Tage." Der den Sohn sieht, θεωρῶν, mit dem leiblichen Auge während seiner Erscheinung im Fleische, oder mit dem Auge des Geistes, nachdem er gen Himmel gefahren ist. Das Schauen ist die Vorbedingung des Glaubens. Wer glauben soll, dem muß Christus nothwendig vor Augen gestellt seyn. Der Glaube aber ist nicht die nothwendige Folge des Schauens. Man kann Christum schauen und doch nicht glauben, vgl. V. 36. Das „ewige Leben" ist dasjenige, was die Auferweckung am jüngsten Tage, von der in V. 39 allein die Rede gewesen war, so wünschenswerth macht. Obgleich das ewige Leben schon in dem Diesseits sein Vorspiel hat, vgl. zu 3, 15, so ist doch hier, wo es im unmittelbaren Zusammenhange mit der Auferweckung steht, nur an seine volle Verwirklichung in dem Jenseits zu denken, vgl. die ἀνάστασις ζωῆς in C. 5, 29.

V. 41. „Es murreten nun die Juden über ihn, daß er gesagt: ich bin das Brot, das vom Himmel herabgekommen. V. 42. Und sprachen: ist dieser nicht Jesus der Sohn Josephs, deß Vater und Mutter wir kennen? Wie spricht denn dieser: ich bin vom Himmel herabgekommen?" Γογγύζειν steht in der Bed. murmeln nur in C. 7, 32, sonst aber im N. T. immer in der Bedeutung murren, und diese Bedeutung wird hier empfohlen durch den unverkennbaren Zusammenhang unserer Stelle mit den Stellen des A. T., in denen von einem Murren, γογγύζειν, der Juden die Rede ist, wonach das ἐγόγγυζον hier gleichsam als mit Anführungszeichen versehen zu denken ist. Die Juden bewährten hier, darauf weist das Wort hin, ihren schon aus dem A. T. bekannten Character. Wie früher gegen Jehova, so murren sie jetzt gegen Christum. Man vgl. 2 Mos. 16, 7—9. 4 Mos. 11, 1: καὶ ἦν ὁ λαὸς γογγύζων πονηρὰ ἔναντι κυρίου, 14, 27, wo Gott zu Moses und Aharon spricht: ἃ αὐτοὶ γογγύζουσιν ἐναντίον μου, τὴν γόγγυσιν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ἣν ἐγόγγυσαν περὶ ὑμῶν ἀκήκοα, vgl. Ps. 106, 25. Sir. 46, 7. Auf die Entlehnung des Ausdruckes aus dem A. T. weist 1 Cor. 10, 10: μηδὲ γογγύζετε καθὼς καί τινες αὐτῶν ἐγόγγυσαν. — Es ist nicht daran zu denken, daß hier Andere auftreten, solche die Christo ferner standen. Die steigende Opposition erklärt sich daraus, daß Christus mit

seinen Ansprüchen schärfer herausgetreten war. Daran nahmen die bis dahin scheinbar Wohlgesinnten Anstoß. Sie merkten nun erst worauf es abgesehen war. Und daß die Gegner hier zuerst als „die Juden" bezeichnet werden (vgl. zu C. 1, 19), erklärt sich daraus, daß erst jetzt bei ihnen die Gesinnung zur Ausbildung gelangte und offenbar wurde, die nachher die Juden als compacte Masse der christlichen Kirche gegenüberstellte. — Die Juden verstanden die Rede Christi ganz gut, wie es sich ja überhaupt in dieser ganzen Verhandlung nicht um Mißverständnisse handelt, überall nur um den Anstoß, der an den richtig verstandnen Worten Christi genommen wird. Sie erkannten, daß Christus mit der Behauptung seines Herabgekommenseyns vom Himmel sich die volle Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit beilegte, daß er auf Grund dieser Herrlichkeit die unbedingte Superiorität in Anspruch nahm. Das war es, was sie empörte. Sie würden ihm willig die Messianische Würde zuerkannt haben, willig auch eine gewisse Göttlichkeit, aber er sollte nur der Erste unter dem Wesen nach Gleichen bleiben. Daß er für sich die Gottheit in Anspruch nahm, daß er unbedingt von oben seyn wollte, sie unbedingt von unten seyn sollten, er allein reich, sie unbedingt arm, das war ihnen unerträglich und bewog sie Christo jede Anerkennung zu entziehen. War er doch ein „Menschensohn" gleich ihnen, dazu aus niederen Verhältnissen hervorgegangen. Die vermeintliche Thatsache seiner Abstammung von Joseph, und was sich sonst daran knüpft, woran schon die Nazarethaner Anstoß genommen hatten, schien ihnen gegen solche Anmaßung eine schlagende Instanz zu seyn. Auf diese scheinbare Thatsache richteten sie stier ihren Blick und zogen das Auge ab von den Werken Christi, wie sie kein Anderer gethan und zwar vor ihren sehenden Augen. — Die Juden treten hier auf als Repräsentanten des natürlichen, von der Gnade unberührten Menschen. Auf den tiefsten Grund ihrer Opposition weisen die Worte des Augustinus hin: Panis quippe iste interioris hominis quaerit esuriem: unde alio loco dicit: beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur. Wessen Herz von Hochmuth erfüllt ist, wer sein eignes Elend nicht fühlt, wer

keines Heilandes bedarf, dessen ganzes Inneres muß sich empören, wenn Christus ihm mit dem Worte entgegentritt: „ich bin das Brot, das vom Himmel gekommen." Quesnel sagt: „Die großen Wahrheiten verwirren die Schwachen und verblenden die Bösen, während sie zugleich die demüthigen Kinder Gottes trösten. — Eine große Anzahl von Hunden, welche die Prediger der Wahrheit zerreißen, oder von Schweinen, welche sie mit Füßen treten, darf nicht hindern, daß man die Lämmer und die Tauben nähre."

V. 43. 44. „Antwortete nun Jesus und sprach zu ihnen: murret nicht untereinander. Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ziehet, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage." Die Juden meinten, Jesus habe ihnen durch unerträgliche Anmaßung Anstoß gegeben. Jesus weist sie darauf hin, daß der Anstoß, den sie genommen haben, auf einem ganz anderen Grunde beruhe, darauf, daß sie vom Vater nicht zu ihm gezogen und also in dem verderbten Wesen der Natur, in der Stumpfheit und Blindheit des Fleisches geblieben sind, welches unfähig ist göttliche Dinge zu erkennen und zu ihnen in ein Verhältniß zu treten. (Calvin: ideo non sapit, quia insipidum vobis est palatum.) Wo dieser Zug des Vaters fehlt, da ergeben sich von selbst allerhand irrige Vorstellungen und Anstöße. Mögen sie statt zu murren lieber ihr Herz öffnen (Augustinus: nondum traheris? ora ut traharis), damit der Vater sie zum Sohne ziehen könne und sie also des ewigen Lebens theilhaftig werden. — Der Zug vom Vater ist an subjective Vorbedingungen geknüpft. Wäre dies nicht, so hätte die Verhandlung mit den Juden gar keinen Zweck. Das Verlangen der Seele muß dem Zuge entgegenkommen, die Empfindung des eignen Elendes, das Verlangen nach Erlösung, die bittende Hand, welche nach oben ausgestreckt wird. Es ist Schuld der Juden, daß sie nicht gezogen werden, grade so wie, was in 5 Mos. 29, 3 gesagt wird: „Nicht gab euch der Herr ein Herz zu erkennen und Augen zu sehen bis auf diesen Tag", nicht zur Entschuldigung, sondern zur Beschuldigung der Juden dient und als schwere Anklage gegen sie auftritt. Mit dem Herzen wie es von Natur ist, angeschwellt von Einbildung und Hochmuth, können sie sich Christo nicht nahen (Calvin: opus

esse nova mente et novo sensu), sie müssen darauf aus seyn ein neues Herz zu erlangen, was nur durch die Hingabe an Gott geschehen kann. — Lampe meint, wenn es gewiß sey, daß wer vom Vater gezogen werde zur Auferstehung gelange, so könne Niemand aus der Gnade fallen. Aber wenn der Anfang des Zuges subjectiv bedingt ist, so kann auch sein Fortgang durch das Aufhören der subjectiven Bedingungen gefährdet werden. — Es heißt in C. 12, 32: „und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, werde Alle zu mir ziehen." Demnach ist das Ziehen auch ein Werk des Sohnes, und dies wird auch bestätigt durch V. 46 hier, wonach ein nicht durch den Sohn vermitteltes Verhältniß zum Vater gar nicht stattfindet. Schon in der gleich zu besprechenden Grundstelle gehört das Ziehen dem Messias an. Wenn es hier dem Vater beigelegt wird, so wird nur zu der höchsten Ursache aufgestiegen und zwar deshalb, weil die Juden den Vater anerkannten und bemüht waren, zwischen Christo und dem Vater eine Scheidewand aufzurichten. Was der Vater thut, thut auch der Sohn, 5, 19. — Das ziehen ist hier und in C. 12, 32 aus Hhl. 1, 4, vgl. meinen Commentar z. d. St. Auch dort bezeichnet das Ziehen eine innerliche Einwirkung auf die Gemüther. Auch dort wird die Nachfolge unbedingt von dem Ziehen abhängig gemacht: „ziehe mich, so wollen wir dir nachlaufen." Die beiden von der Grundst. abhängigen St. Jer. 31, 3. Hos. 11, 4 liegen ferner. — Das ὁ πέμψας με deutet auf den Grund des Ziehens. Der Christum gesandt hat, muß auch die empfänglichen Herzen ihm zuführen. — Die Worte: „und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage", weisen darauf hin, welche hohe Bedeutung es hat, daß man dem Zuge des Vaters sich hingebe. Es schwebt hier die große Frage über Seligkeit und Verdammniß. Die Auferstehung ist auch hier die der Gerechten. Die andere verdient kaum den Namen der Auferstehung. Sie ist eine Vollendung des Todes.

V. 45. „Es steht geschrieben in den Propheten: und sie werden alle von Gott gelehrt seyn. Jeder, wer höret vom Vater und lernet, kommt zu mir." Was Jesus von der Nothwendigkeit einer von oben kommenden Erneuerung des Herzens gesagt hatte, als Bedingung der Theilnahme an dem Messianischen Heile (Augu-

stinus: Quare hoc dixi, o Judaei? Pater vos non docuit: quomodo potestis me agnoscere?), das erweist er aus den Schriften des A. T., der von den Juden anerkannten Auctorität, deren Berechtigung er hier als über allen Zweifel erhaben hinstellt.*) — Der angeführte Ausspruch gehört nur Einem Propheten an, dem Jesaias. Die allgemeine Citirformel weist darauf hin, daß der Einzelne nur Glied einer ganzen Kette ist, oder wie die Berleb. B. sagt, „geht auf die Harmonie der Propheten, daß sie aus Einem Munde reden." Wie hier von dem Einzelnen zu der ganzen Classe aufgestiegen wird, so anderwärts in dem γέγραπται, λέγει ἡ γραφή u. s. w. zu der ganzen Gattung der heiligen Schriften, vgl. 13, 18. 17, 12. Wenn der Propheten im Allgemeinen gedacht wird, so wird die Aufmerksamkeit mehr abgezogen von dem menschlichen Werkzeuge und hingelenkt auf den himmlischen Urheber, wie aus gleichem Grunde mehrfach mit Weglassung des Eigennamens nur von dem Propheten geredet wird, vgl. z. B. Matth. 1, 22. 2, 5. 15. 13, 35. Ganz analog ist Apgsch. 13, 40, wo mit der Formel τὸ εἰρημένον ἐν τοῖς προφήταις die eine St. Hab. 1, 5 angeführt wird, ebenso Apgsch. 7, 42. — In Jes. 54, 13 heißt es: „und alle deine Söhne (o Zion) werden vom Herrn gelehrt seyn." Was der Hauptgegenstand des Lehrens ist, kann nicht zweifelhaft seyn. Den Mittelpunct der prophetischen Verkündung im zweiten Theile bildet die Erscheinung und das versöhnende Leiden des Knechtes Gottes. Die eigentlich classische Stelle, den Höhepunct des zweiten Theiles, bildet das unmittelbar vorhergehende Cap. 53, in welchem alles Heil der Welt von dem Versöhnungstode dieses Mittlers abhängig gemacht wird. Mit diesem Cap. steht Cap. 54

---

*) Lampe: Maximum honorem Scripturae V. T. Servator exhibet, dum toties ad eam provocat. Hoc pacto enim se ipsum totamque doctrinam suam, quamvis e coelo descendisset, subjicit testimonio scripturae tanquam lapidi Lydio, secundum quem de veritate praedicationis suae volebat judicium formare. Ita ergo indicat doctrinae suae cum fide veteris ecclesiae convenientiam suoque exemplo confirmat doctrinam in scriptura revelatam pro unica fidei norma esse agnoscendam. Diese Bemerkung Lampes reicht allein hin zur Widerlegung der ganzen Abhandlung von R. Rothe gegen die Inspiration des A. T. Es liegt am Tage, daß der Herr nimmer eine solche Stellung zum A. T. hätte einnehmen können, wenn er nicht von der Voraussetzung seiner Inspiration ausgegangen wäre.

in engem Zusammenhange. Es schildert die Verherrlichung, welche der Gemeinde Gottes in Folge der Erscheinung des Mittlers zu Theil wird. Die LXX übersetzen: καὶ πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ. In der Setzung des θεοῦ statt κυρίου sind sie schon vorangegangen. „Deine Söhne" ist hier ausgelassen, weil es für den vorliegenden Zweck nicht in Betracht kam. — „Jeder, der von dem Vater höret und lernet": nach C. 16, 13 ist es der Heilige Geist, der in alle Wahrheit leitet. Der Vater aber wirkt, wie durch den Sohn, so auch durch den Heiligen Geist. Von ihm hat alle gute Gabe zuletzt ihren Ursprung, Jac. 1, 17.

V. 46. „Nicht daß den Vater Jemand gesehen hat, außer der von Gott ist, der hat den Vater gesehen." Jesus hatte im Vorherg. von einem Zuge des Vaters, von einem Hören und Lernen vom Vater geredet. Dies konnte nun leicht von einem unmittelbaren Verhältniß zum Vater verstanden werden und dann konnte die Vermittlung durch Christum als überflüssig erscheinen. Dieser falschen Auffassung beugt Christus hier vor. Es gibt zum Vater keinen andern Zugang als durch den Sohn. Dieser allein steht zu dem Vater in einem durchaus unmittelbaren Verhältniß. Nur durch die Gemeinschaft mit ihm kann die Beziehung zum Vater gewonnen werden, vgl. zu 1, 18. 5, 38. — Man darf den Sinn nicht also bestimmen: der Zug des Vaters, das Hören und das Lernen von ihm geht nicht weiter, als daß er zu dem Sohne hinführt, die nähere und tiefere Beziehung zum Vater kann nur durch den Sohn gewonnen werden. Auch der Zug des Vaters geht durch den Sohn hindurch und wird durch ihn vermittelt, wie dies die Grundst. Hhl. 1, 4 und C. 12, 32 zeigt; ohne mich, spricht Jesus in C. 15, 5, könnet ihr nichts thun. Es würde der ganzen Johanneischen Anschauung von Christo und ebenso auch dem Ausspruche des Herrn in Matth. 11, 27 widersprechen, daß der erste grundlegende Zugang zu Christo ohne Christum gewonnen werden könnte, dem Alles von dem Vater übergeben ist. — Es findet kein Gegensatz statt zwischen Sehen und Hören, sondern mit dem durch Christum unvermittelten Sehen hier wird auch das unvermittelte Hören, Lernen und Gezogenwerden negirt. Der Herr weist darauf hin, daß er von dem Zuge des Vaters, dem

Hören und Lernen von ihm, nur im Gegensatze gegen das Wesen der sich selbst überlassenen menschlichen Natur geredet hat, die nimmer zu ihm kommen kann und in deren Banden die armen Juden gefangen lagen, nicht aber im Gegensatze gegen die durch ihn zu gewährende Vermittlung, die überall selbstverständlich ist, wo es sich von einem Verhältniß zum Vater handelt, dessen Wirkungen alle durch den Sohn hindurchgehen. — Unser V. bildet zugleich den Uebergang von V. 44. 45 zu der in V. 47—51 folgenden erneuerten Darlegung der Güter und Gaben, welche bei Christo für die Heilsbegierigen niedergelegt sind. Jesus bleibt sich in dieser Verhandlung immer gleich in dem Hervorheben der überschwenglichen Hohheit seiner Person, ebenso die Juden in den Angriffen gegen dieselbe.

V. 47. „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer an mich glaubt hat das ewige Leben.“ Die dreimalige Wiederholung des Amen Amen bei demselben Gegenstande (V. 32. 53) ist wohl um so weniger zufällig, da schon im A. T. die dreifache Wiederholung mehrfach zur Verstärkung und Bekräftigung dient, z. B. in Ez. 21, 32. Jes. 6, 3. Jesus stellt zuerst hier, was er den Seinigen gewährt, in bildloser Rede dar, vgl. 3, 15, im folgenden V. kehrt er wieder zu dem dieser Verhandlung eigenthümlichen Bilde des Brotes zurück. Was hier ausgesagt wird, ist im vorigen Verse schon angebahnt. Wird durch Christum die Gemeinschaft mit Gott eröffnet, so muß auch wer an ihn glaubt das ewige Leben haben. — V. 48. „Ich bin das Brot des Lebens.“ Das Brot, welches der Welt das Leben gibt, V. 33. — V. 49. „Eure Vater aßen das Manna in der Wüste und starben. V. 50. Dies ist das Brot, das vom Himmel herabkommt, damit wer davon isset nicht sterbe.“ Jesus gesteht zu, was die Juden in V. 31 gesagt hatten: „unsere Väter aßen das Manna in der Wüste“, weist aber auf das Ungenügende dieser Gabe durch den Zusatz hin: und — starben! Das gilt nicht in Bezug auf das wahrhaftige Brot, das in ihm in die Welt gekommen. Denn der Tod des Christen ist kein Tod zu nennen, „der Tod ist ein Schlaf worden.“ „Eure Väter, sagt er und nicht unsere, und zeigt dadurch, daß er einen höheren Ursprung hat, als jene glaubten“,

V. 42. (Bengel.) — V. 51. „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabkam; wenn Jemand von diesem Brote isset, wird er leben in Ewigkeit. Und das Brot aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch (welches ich geben werde) für das Leben der Welt.“ Daß ὁ ζῶν hier im vollen Sinne steht, nicht etwa blos das persönliche Brot im Gegensatze gegen den bloßen Stoff, das Manna bezeichnet, erhellt schon aus dem darauf gegründeten: „der wird leben in Ewigkeit“, dann aus V. 57. Der Lebendige, das ist ein Prädicat, das im vollen Sinne nur Gott zukommt, was Christus nur sich beilegen konnte wegen der Wesensgemeinschaft mit dem Vater. Der Lebendige, so wird Gott schon im A. T. vielfach genannt, 4 Mos. 14, 21. 5 Mos. 32, 40. Jos. 3, 10. Das lebendige Brot ist zugleich das Leben spendende, V. 57. Als der Lebendige wird Jehova schon im A. T. mehrfach bezeichnet in Bezug auf die belebende Kraft die von ihm über die Seinen ausgeht. Zu Ps. 18, 47: „Lebendig ist der Herr“ wurde in meinem Comm. bemerkt: „Lebendig wird der Herr genannt im Gegensatze gegen die todten Götzen, welche Nichts vermögen, die Ihrigen ohne Schutz lassen, dem Verderben preisgeben. Daß David lebendig ist, zeigt, daß sein Gott lebendig ist. Er ist der lebendige Beweis seiner Lebendigkeit.“ Ebenso zu Ps. 42, 3: „meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott“: „Sein Gott ist nicht ein Gedankenbild, das selbst todt, auch kein Leben gewähren kann, er ist der Lebendige und somit Leben spendende, vgl. das correspondirende: „der Gott meines Lebens, in V. 9, reich an Heil für die Seinen.“ — Dem: wenn jemand von diesem Brote isset, wird er leben in Ewigkeit, geht zur Seite: Wenn Jemand nicht von diesem Brote isset, wird er sterben in Ewigkeit. Wo Leben ohne dies Essen zu seyn scheint, da ist es ein verhüllter Tod, der seiner Zeit die Verhüllung abwirft. — Καὶ ὁ ἄρτος δέ: καὶ weist hin auf den Zusammenhang des auszusprechenden Gedankens mit dem Vorhergehenden, δέ darauf, daß dieser Gedanke nicht eine bloße Wiederholung ist, daß hier eine neue Wendung eintritt. „Δέ — sagt Winer Gr. 393 — steht oft, wo nur etwas Neues, von dem Vorhergehenden Verschiednes und Anderes, aber durchaus nicht streng Entgegengesetztes bei-

gefügt wird." Καί ist hier nicht, wie mehrfach, wo es mit δέ verbunden vorkommt, auch, sondern und, vgl. das καί — δέ in 1 Joh. 1, 3. Das Neue nun ist, daß Jesus, während er bisher von sich als dem Brote des Lebens geredet hatte, und zwar noch zu Anfang des Verses, nun näher sein Fleisch als das Brot bezeichnet, welches er geben wird. Es scheint, daß er dabei zurückweist auf die Vorgänge der Mosaischen Zeit. Moses hatte seinem Volke neben dem Brote auch Fleisch gegeben, vgl. Ps. 78, 19. Im Gegenbilde gibt Christus in seiner Person zugleich Beides, das wahrhaftige Brot und das wahrhaftige Fleisch. — Die äußeren Auctoritäten sprechen für die Auslassung der Worte: ἣν ἐγὼ δώσω. Es läßt sich auch kaum absehen, wie man dazu kommen konnte sie wegzulassen, wenn sie ursprünglich im Texte standen. Die Hinzusetzung dagegen konnte dadurch veranlaßt werden, daß man mit dem bloßen ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς nichts anzufangen wußte, daß ὑπέρ in Luc. 22, 19. 20, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον in Bezug auf den Versöhnungstod Christi vorkommt, wie ebenso auch in Joh. 10, 11. 15. 11, 51. 52 und an vielen Stellen der Briefe, und daß man in falscher Auffassung des ersten δώσω und in unzeitiger Vergleichung von St. wie Matth. 20, 28. Gal. 1, 4 an diesen Versöhnungstod glaubte denken zu müssen. — Das ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς bedarf keiner Ergänzung. Es ist Beisatz, welcher den Zweck angibt, weshalb Jesus sein Fleisch als Brot gibt, ὑπέρ zum Vortheil, für, Winer S. 342. Den Commentar haben wir gleich in V. 53. 54. 57. 58, wo das Leben in unbedingte Abhängigkeit gestellt wird von dem Essen des Fleisches Christi. — Wenn man aber auch den Zusatz ἣν ἐγὼ δώσω für ächt hält, so wird man ihn doch nicht in dem Sinne nehmen dürfen, Jesus weise darauf hin, daß sein Fleisch, ehe es zur Speise dargeboten werden könne, erst durch den Versöhnungstod hindurchgehen müsse, oder daß es erst durch den Versöhnungstod die Kraft erhalten werde, Lebensspeise zu werden, man wird dann bei dem ἣν ἐγὼ δώσω nicht an die Opferung, sondern an die Darbietung zur Speise denken müssen, so daß der Sinn ganz derselbe ist, als wenn die Worte ausgelassen werden, s. v. a.: und zwar werde ich mein Fleisch geben

oder austheilen. Für die letztere Auffassung der Worte entscheidet, wenn man sie einmal für ächt halten will, daß von dem Versöhnungstode Christi im Folgenden, wo Christus den hier ausgesprochenen Gedanken ausführt, nicht die Rede ist. Ueberall wird nur geredet von dem Essen des Fleisches, entsprechend dem ersten δώσω, nirgends von der Opferung desselben. Es findet sich nicht die geringste Andeutung, daß das Essen des Fleisches rein der Zukunft angehört, wie dies der Fall seyn müßte, wenn der Versöhnungstod als Bedingung gesetzt würde, vielmehr führt Alles darauf, daß Jesus schon in der Gegenwart den Juden zumuthet sein Fleisch zu essen. — Daß schon das erste δώσω auf die Zukunft hinführt, wird man nicht sagen dürfen. Δώσει kam schon in V. 27 vor, weil Jesus mit solchen zu thun hat, welche die Gabe noch nicht empfangen haben, weil dem Geben die Realisirung einer Bedingung vorausgehen muß, das Kommen zu Jesu. Damit aber wechselt in V. 32 das Präsens δίδωσιν ab, um darauf hinzuweisen, daß die Gabe schon jetzt zu haben ist, und in V. 33 wird das Brot Gottes als ein solches bezeichnet, welches der Welt das Leben gibt, διδούς. — Die Juden haben in V. 52 jedenfalls nur das erste δώσω im Auge (oder wenn zugleich das zweite, dies nur im Sinne des ersten), bei dem sie ganz richtig φαγεῖν ergänzen, denn wenn Brot oder Fleisch gegeben wird, so wird es nur zum essen gegeben. Daß Jesus von einer zukünftigen Speise rede, die erst durch seinen Tod ermöglicht werden sollte, daran kommt ihnen, die überall nicht mißverstehen, sondern gegen die richtig verstandne Rede Jesu sich auflehnen, kein Gedanke. Sie fragen: wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben? — Das Fleisch Christi ist nach C. 1, 14. 17, 2. 1 Joh. 4, 2 seine Menschheit. Natürlich ist das Fleisch Christi nicht an sich Ursache des Lebens, sondern nur in seiner Durchdrungenheit von dem göttlichen Wesen. Aber dies göttliche Wesen allein hätte die belebende Kraft nicht ausüben können. Es hätte die Brücke zwischen ihm und dem menschlichen Geschlechte gefehlt. Nur Christus als Gottmensch konnte unser Heiland seyn. — An dem Fleische nahmen die Juden Anstoß, sie ärgerten sich, daß ein Mensch wie sie so ungemessene Ansprüche erhob, aber grade das Fleisch ist es,

was der Welt zum Leben hilft. Anstoß und Wirkung beruhen auf derselben Ursache. — Was Christus hier von seinem Fleische sagt, das ist schon vorbereitet in V. 27, wonach der Menschensohn die Speise gibt, welche bleibt in das ewige Leben. Es war im Gegensatze gegen den Anstoß, welchen die wahrhaftige Gottmenschheit Christi dem menschlichen Denken und besonders der menschlichen Neigung gewährt, im Gegensatze gegen den Hochmuth, der sich nicht darin finden kann, daß ein Menschensohn auf einer allen Anderen unbedingt unerreichbaren Höhe steht, nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach unbedingt von ihnen verschieden, im Gegensatze gegen die aus solchem Quell fließenden Versuche, nur das unpersönliche Göttliche in Jesu zu betonen und dies als Gemeingut Aller darzustellen, von großer Bedeutung hervorzuheben, daß das Leben nicht haben kann, wer seine menschliche Erscheinung nicht haben will, daß nur an den geschichtlichen Gottmenschen, an den „historischen Christus" alles Heil geknüpft ist, daß es sich hier nicht um die Darstellung und Repräsentation einer Idee handelt, die von der geschichtlichen Erscheinung unabhängig ist, sondern daß alles Leben von der unbedingten Hingabe an diese geschichtliche Erscheinung als solche ausgeht, zu der auch die auf der höchsten Stufe stehenden nur als empfangend sich verhalten können. — Im Interesse der ausschließlichen Beziehung unserer Worte auf das heilige Abendmahl ist behauptet worden (Kahnis vom Abendm. S. 125): „Wenn Jesus zuerst von einem Genusse seiner Person spricht, und dann von einem Genusse seines Fleisches, so soll offenbar das letztere einen höheren Grad der Gemeinschaft ausdrücken. Wo Christus von dem Genusse seiner Person spricht, steht Genuß metaphorisch, wo er aber vom Genusse seines Fleisches spricht, steht der Genuß eigentlich." Aber gegen solche Auffassung entscheidet, daß Christus überall von solchem redet, was schon in der Gegenwart realisirt werden konnte, daß er an die Juden die Anforderung stellt, jetzt sein Fleisch zu essen, daß eben diese Anforderung von den Juden zurückgewiesen wird. Ferner, wenn solch ein Gegensatz bestände zwischen dem Genusse der Person Christi und dem seines Fleisches, wie könnte dann Christus in V. 57 zu ersterem zurückkehren, ὁ τρώγων με

ζήσεται? Das richtige Verhältniß ist, daß die Worte: „und das Brot, welches ich geben werde, ist mein Fleisch“, näher bestimmen, wo die in Christo liegende nährende und lebenspendende Kraft zu suchen, daß sie unzertrennlich an sein Fleisch, an seine menschliche Erscheinung gebunden ist. Das erkannte mit voller Klarheit schon Luther: „Du sollst — sagt er u. A. — von keinem Gotte noch Gottes Sohne etwas wissen, es sey denn so da heiße geboren aus der Jungfrau Maria und der da sey Mensch worden, wie der christliche Glaube davon redet. Und so jemand ihn scheiden will von Gottes Sohn, und eine Wand will machen zwischen Gottes Sohn und dem Sohne von Maria der Jungfrau geboren, so nimm einen solchen Prediger nicht auf, und höre ihn nicht, sondern sage: Ich weiß von keinem Gott oder Gottes Sohn, denn da der christliche Glaube von sagt: Ich glaube an Jesum Christum u. s. w. Ists nun nicht der Mensch, der von Maria geboren ist, so will ich ihn nicht haben. — Diesen Fladdergeistern will er zuvorkommen und will, daß unser Glaube hangen und haften soll an dem Fleische und Blute, das sie da sahen. — Die Vernunft spricht: Fleisch ist Fleisch, mache daraus was du willst, so wird doch nichts Anderes daraus. Also sagen die Sacramentirer auch. Aber thue du die Augen auf, halte her das Herz und die Ohren, und mache einen Unterschied zwischen Fleisch und dem Worte: meinem Fleische. Der da redet ist Christus, und in diesem Christo die ganze völlige Gottheit. — Er hat uns nicht wollen seine Gottheit blos geben, das war unmöglich. Denn Gott hat gesagt: es wird mich Niemand sehen und leben; dabei bleibts. Darum muß sich Gott verbergen, verkriechen und verdecken, auf daß wir ihn fassen und ergreifen können. Er muß sich verstecken ins Fleisch und Blut. — Dieser Text ist ein Donnerschlag wider die Schwärmer. (So nennt Luther diejenigen, welche mit ihren Gedanken in die Lüfte fliegen, statt sich in die geschichtliche Erscheinung Christi liebend und anbetend zu versenken.) Man isset und trinket die Gottheit in der menschlichen Natur. Wer von Gott denket und sucht ihn anderswo, denn in dieser Person, der hat Gott verloren und findet ihn nicht, er irret und fehlet seiner: aber wer ihn angezeigter Weise suchet, der trifft ihn.“ — Daß

der Genuß des Fleisches Christi hier sich auf die gläubige Aneignung seiner gottmenschlichen Persönlichkeit beziehe, darin stimmen Luther und Calvin überein. Der erstere sagt: „Von seinem Fleische essen und trinken, das ist fest glauben an ihn.“ In Bezug auf den letzteren sagt Lampe: Calvini ejusque sequacium constans haec sententia est, de manducatione solum spirituali in hoc loco agi. Durch die Concordienformel wurde diese Erklärung förmlich sanctionirt. Daß der nächste Sinn kein anderer seyn kann, als eben dieser, erhellt schon daraus, daß nur er denjenigen zugänglich seyn konnte, an welche Christus die Rede zunächst richtet und daß die Anforderung überall als eine solche erscheint, welche unmittelbar zu realisiren ist. Deshalb aber sind die beiden andern Haupterklärungen, die von dem in den Tod zu gebenden und dadurch zur Lebensspeise zu bereitenden Fleische Christi, und die von dem heiligen Abendmahle, welche letztere unter den Kirchenvätern seit der Mitte des 4. Jahrhunderts fast allgemein war (Lampe: negari nequit Patrum maximum numerum nostrum locum de sacramentali manducatione intellexisse), nicht etwa ganz zu verwerfen. Sie sind nur insofern falsch, als sie sich der ersteren entgegenstellen, welche den Ausgangspunct und die nothwendige Grundlage bildet. Sie haben einen festen Stützpunct an der Zeit, in welche diese Unterredung sammt der ihre Grundlage bildenden Speisung fällt, und an der ausdrücklichen Hinweisung auf die Bedeutsamkeit dieser Zeit in V. 4. Ist Christus, indem er sein Fleisch zu essen gibt, das Gegenbild des Passa: so kann der Zusammenhang mit seinem Versöhnungstode und mit dem Abendmahle nicht verkannt werden. Jesus gab schon jetzt den Seinen sein Fleisch zur Speise: wer sich ihm im Glauben nahte, der konnte durch den Anschluß an seine gottmenschliche Persönlichkeit den Tod seiner Lüste und Leidenschaften finden und in sein Bild verklärt werden. Christo aber lag schon damals die weitere Entwickelung seiner Geschicke klar vor Augen. Seines Todes zum Heile der Welt hat er schon in 2, 19 und besonders in 3, 14. 15 gedacht. Er spricht in dieser Rede selbst von seiner Auffahrt zum Himmel, V. 22, von dem Verrathe des Judas, V. 70. 71. Wenn erst durch seinen Tod sein Fleisch vollkommen zur Lebensspeise

zubereitet werden sollte, wenn das Weizenkorn erst in die Erde fallen mußte, C. 12, 24, wenn er erst erhöht werden mußte, um Alle zu sich zu ziehen, 12, 32, wenn das vollkommne Heil der Welt durch die Darbringung seines Fleisches als Sündopfer bedingt ist, vgl. Röm. 8, 3, so kann die Beziehung auf den Versöhnungstod nur dann irrig sein, wenn sie der Beziehung auf einen sofortigen Genuß des Fleisches feindlich entgegentritt. Ebenso, wenn es feststeht, daß in dem heiligen Abendmahle Christus sich auf wunderbare Weise den Seinen zu genießen gibt, so muß dieser Genuß so gewiß unter diesem Ausspruche begriffen seyn, als hier von Allem die Rede ist, wodurch sich das Fleisch Christi als die Lebensspeise für die Welt erweist, und als Christus von seiner Epiphanie an mit vollkommner Klarheit das Ganze seines Erlösungswerkes nach allen seinen Momenten überschaute, vgl. das Weitere zu V. 53.

V. 52. „Es stritten nun die Juden gegeneinander, sprechend: wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?" Sie stritten gegeneinander, indem die Einen die Befähigung Christi sein Fleisch zu essen zu geben absolut in Abrede stellten, die Anderen blos Zweifel und Bedenken aussprachen, die Einen ihn unbedingt verdammten und der Gotteslästerung anklagten, die Anderen ihn mehr oder weniger entschuldigten oder das Urtheil noch suspendiren wollten. — Die Juden verstehen Christum ganz richtig und das „Capernaitische Essen" ist eine bloße Fiction der Ausleger. Den in der Schule des A. T. aufgewachsenen und an die Bildersprache gewöhnten mußte der bildliche Ausdruck: das Fleisch Christi essen f. seine gottmenschliche Persönlichkeit in sich aufnehmen, gar leicht zugänglich seyn. Man denke nur an Ausdrucksformen wie die: „mein Fleisch zu fressen" als Bezeichnung der Anfeindung in Ps. 27, 2 und an Stellen wie Prov. 9, 5, wo die Weisheit spricht: „kommt esset mein Brot und trinket den Wein, den ich mische." Beruhte der Anstoß auf dem Mißverständniß, so würde Jesus in dieser Beziehung einen Fingerzeig gegeben haben. Daß er im Folgenden in der schroffsten Weise nur die den Juden anstößigen Sätze wiederholt, daß er eine große Zahl seiner bisherigen Jünger entläßt, ohne daß er irgend einen

Versuch macht, durch Erklärung den Anstoß aus dem Wege zu räumen, zeigt deutlich, daß dieser Anstoß in der Sache selbst lag und nicht in der Form der Rede. Daß aber Jesus diesem Anstoß nicht aus dem Wege geht, daß er auf die Gefahr hin die bisher gesammelte Jüngerschaft zu zersprengen, statt abzubrechen und das Gespräch auf ein anderes Gebiet herüberzuleiten, den Anstoß vielmehr geflissentlich auf die Spitze treibt, daraus erkennen wir, daß hier der Cardinalpunct des Christenthums vorliegen muß, ohne den alles Uebrige keine Bedeutung hat, daß die Weigerung in Jesu die absolut centrale Persönlichkeit anzuerkennen eine grundstürzende Verirrung ist, so daß an solchen, welche weggehen, weil sie sich darin nicht finden können, nichts verloren ist, was ja auch schon darin liegt, daß Christus mit so hohem Nachdrucke versichert, daß das Leben einzig und allein durch den Genuß seines Fleisches gewonnen werden könne. — Das οὗτος steht verächtlich, „der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen", V. 42. Auf diesem οὗτος ruht der Nachdruck. Der Anstoß beruht darauf, daß Jesus als dem Anscheine nach bloßer Mensch, und zwar ein Mensch, der nicht hat, wo er sein Haupt hinlege, an dem Alles, was das Auge des natürlichen Menschen sehen kann, Niedrigkeit ist, sich das Recht und das Vermögen zuspricht, seine Individualität allen Anderen aufzudringen, sein Bild ihnen in solcher Weise aufzuprägen, daß er Alles ist, ihnen nichts übrig bleibt. Daß Christus sich zuviel beizulegen schien, das ist der Anstoß in dieser ganzen Verhandlung, vgl. besonders V. 41. Eben daraus erwächst fast durchweg der Conflict zwischen ihm und den Juden bei Johannes, wie z. B. in dem unmittelbar vorhergehenden Cap. der Streitpunct zwischen den Juden und Jesu der ist, daß er πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεὸν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ, 5, 18, wie in C. 8, 53 die Juden fragen: τίνα σεαυτὸν σὺ ποιεῖς. Wenn Paulus von dem σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ redet (Gal. 5, 11. 1 Cor. 1, 23), so liegt der Anstoß nicht in dem Tode Christi an sich, sondern vielmehr darin, daß ein Gekreuzigter Gottes Kraft und Gottes Weisheit seyn soll, 1 Cor. 1, 24. In dem Gespräche mit dem Juden Tryphon stellt sich als der Hauptanstoß, den die Juden an dem Christenthum nahmen, der dar: „man konnte sich

nicht darin finden, daß das Christenthum neben dem Schöpfer des All scheinbar einen zweiten Gott aufstellt", Graul, die christl. Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters, Leipz. 1860 S. 64. Die früheren Gottesgesandten hatten den Blick von sich als den schwachen und unwürdigen Werkzeugen abgelenkt: nur Gott soll man ehren und ihm allein dienen. Wie tritt Moses, der Gründer des A. B. zurück! Er selbst stellt sich in seinem Werke als ein armer Sünder dar, der vor dem Antritte seines Berufes wegen der unterlassenen Beschneidung seines Sohnes dem Gerichte unterliegt, der zu Ende seiner Berufsführung wegen seiner Versündigung von dem gelobten Lande ausgeschlossen wird und es nur von ferne sehen darf. Auf den Vorwurf der Anmaßung antwortet er, daß Niemand in der Welt geringer von sich halten könne, 4 Mos. 12, 3. Keiner der früheren Gottesgesandten hatte irgend darauf Anspruch gemacht, daß das Volk sein Fleisch essen sollte, daß er ihm unbedingt den Stempel seiner Individualität aufpräge. Alle hatten nur die Annahme ihrer Botschaft verlangt. Bei dieser Lage der Sache wäre die Stellung Jesu eine durchaus unhaltbare gewesen, wenn nicht der Vater ihn versiegelt hätte, wenn nicht in seinen Werken der Beweis vorgelegen hätte für die Glaubwürdigkeit seiner Behauptung in einem unbedingt einzigen Verhältnisse zu Gott zu stehen. Diejenigen, welche das Wunder der Speisung und des Wandelns auf dem Meere läugnen oder verringern, zerstören die unbedingt nothwendige Grundlage für die Ansprüche, welche Christus hier erhebt. Nur wo eine solche Grundlage vorhanden war, konnte es den Juden, denen noch nicht wie uns die Erfahrung der Jahrhunderte für die von Christo ausgehende Lebenskraft vorlag, einfach auf das Gewissen gelegt werden, daß sie diese Ansprüche Christi anerkannten.

V. 53. „Jesus nun sprach zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch." Jesus spricht: wahrlich, wahrlich; er hat es feierlich betheuert, er hat es so gut, wie mit einem Eide bekräftigt, daß Leben nur da zu finden ist, wo sein Fleisch gegessen und sein Blut getrunken wird, daß Alles, was sich sonst für Leben ausgibt, nur ein elendes Schein-

leben ist, ein übertünchtes Grab, welches auswendig hübsch scheinet, aber inwendig voll Todtengebeine ist und alles Unflaths. — Stier bemerkt: „Die gesonderte Nebeneinanderstellung von Fleisch und Blut spricht aufs deutlichste nochmals von dem V. 51 bezeugten (?) Tode, denn nur ein völliger Tod sondert auch Fleisch und Blut." Allein überall, wo Fleisch und Blut im N. T. verbunden vorkommen, constituiren sie den lebendigen Organismus. So hier in C. 1, 13. Matth. 16, 17. 1 Cor. 15, 50. Gal. 1, 16. Ephes. 6, 12, wo durch Blut und Fleisch das menschliche Wesen bezeichnet wird. In Hebr. 2, 14 kommt Fleisch und Blut von der menschlichen Persönlichkeit Christi vor. Ueberall steht Fleisch und Blut nur, wo auch das bloße Fleisch stehen könnte, was durchaus gewöhnlich das ganze menschliche Wesen bezeichnet. Die σάρξ ist das Ganze, das Blut der hervorstechende Theil, die Seele des Fleisches, wie es als solche schon im A. T. erscheint, 1 Mos. 9, 4: „Fleisch mit seiner Seele, seinem Blute, sollt ihr nicht essen", 3 Mos. 17, 14: „die Seele alles Fleisches ist sein Blut", 5 Mos. 12, 23. Daß hier αἷμα zunächst nicht das vergossene Blut ist, sondern das dem Fleische einwohnende, darauf führt schon, daß in dem eigentlichen Hauptsatze in V. 51, der hier nur gegen die Einwendungen von Neuem bekräftigt wird, nur von dem Essen des Fleisches die Rede ist. Auf dasselbe Resultat führt auch, daß der Heiland in V. 57. 58 das Trinken wieder fallen läßt. So kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß hier zunächst von einem solchen Essen des Fleisches und Trinken des Blutes die Rede ist, welches nicht etwa auf den Tod Christi zu warten brauchte, welches sofort ins Leben trat, sobald empfängliche Gemüther sich vorfanden. Dem verderbten Fleisch und Blut des natürlichen Menschen wird hier in dem heiligen Fleische und Blute des Erlösers ein Heilmittel dargeboten, dessen Gebrauch und Wirkung an keine andere Bedingung geknüpft war, als an die des Essens und Trinkens, oder des Glaubens. Dazu ist der Logos Fleisch geworden, damit seine gottmenschliche Persönlichkeit die gewöhnliche menschliche durchdringen und veredeln könne. — Das ist die zunächst liegende Erklärung, der Sinn, in dem die Juden die Wort Christi nahmen und nehmen sollten. Dabei werden wir aber nicht stehen bleiben

dürfen. Jesus, dem die Zukunft überall klar vor Augen liegt, kann nicht ohne alle Beziehung auf das ein Jahr später zu stiftende Abendmahl geredet haben. Die Berührung ist zu stark, als daß sie für eine zufällige gehalten werden könnte. Die Läugnung des Zusammenhanges mit dem Abendmahl war im Ganzen in der Lutherischen Kirche die vorherrschende. Dennoch aber sind die Lutherischen Abendmahlslieder mit Beziehungen auf dies Cap. angefüllt. Wenn Jesus sagt: λάβετε φάγετε τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, so stimmt das auffallend mit dem Essen des Fleisches hier überein; wenn er sagt: πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου, so wird man das nur mit Gewalt von dem πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα lostrennen können, ebenso von dem πίνων μου τὸ αἷμα in V. 54. Nicht zu übersehen ist, daß Johannes die Einsetzung des Abendmahles übergeht. Um so näher liegt es anzunehmen, daß er in der Mittheilung dieser Rede Christi dasselbe vor Augen hat, gradeso wie auf die Taufe, deren Einsetzung durch die Taufe Christi ebenfalls übergangen wird, sich in dem von ihm mitgetheilten Gespräche Christi mit Nicodemus, 3, 5, eine Beziehung findet. Johannes schrieb für solche, welche die Berichte der früheren Evangelien über die Einsetzung des Abendmahles vor Augen hatten, unter denen die stiftungsmäßige Feier des Abendmahles in beständiger Uebung war. Die nothwendige Folge, daß diese die vorliegende Rede Christi zu dem Abendmahle in Beziehung setzten, muß als Absicht des Johannes aufgefaßt werden. — Wie der Zusammenhang mit dem Abendmahle, so drängt sich auch der mit dem versöhnenden Leiden und Tode Christi mit Gewalt auf. Schon in Jes. 53 war das sühnende Blut des Knechtes Gottes als der Mittelpunct des Erlösungswerkes hingestellt worden — „er wird viele Heiden besprengen", 52, 15; „durch seine Wunden sind wir geheilet", 53, 5; „seine Seele wird Erstattung geben", V. 10; „dafür, daß er seine Seele zum Tode ausgegossen", V. 12. Schon der Täufer stellt Christum als das durch sein Blut sündentilgende Lamm dar, 1, 29. Nach dem Ausspruche Christi wurzelt der N. B. in dem Blute Christi, das für Viele vergossen ist zur Vergebung der Sünden. Ebenso stellen die Apostel den in den Tod gegebenen und zur Sünde gemachten

heiligen Leib Christi und sein sühnendes Blut in den Mittelpunct des christlichen Glaubens. Dem Glauben an den gekreuzigten Christus und sein sühnendes Blut legen sie dieselbe Wirkung bei, welche hier dem Essen des Fleisches des Menschensohnes und dem Trinken seines Blutes beigelegt wird, Röm. 3, 25. 5, 9. Ephes. 2, 13. 1 Petr. 1, 19. 1 Joh. 1, 7. Apoc. 1, 5. 5, 9. 12, 11. — Die völlige Losreißung von dem Abendmahle und von dem Versöhnungstode erscheint um so ungehöriger, wenn wir den bedeutsamen Wink in V. 4 ins Auge fassen: „es war aber nahe das Passa." Wenn Jesus im Angesichte des Passa von der Bedeutung des Essens seines Fleisches redet, wenn er durch die Theilnahme an seinem Blute das Leben bedingt seyn läßt, so liegt der Gedanke sehr nahe, daß er das Passalamm als Opfer und Sacrament ins Auge gefaßt habe, um so näher, da als das Gegenbild des Passalammes Christus schon in 1, 29 erscheint, da in C. 19, 36, was im Gesetze von dem Passalamm gesagt ist, ohne Weiteres auf Christum bezogen wird, da Paulus in 1 Cor. 5, 7 Christum als das für uns geopferte Passalamm bezeichnet, Petrus in 1 Petr. 1, 19 ihn das unschuldige und unbefleckte Lamm nennt. — Wie sollen wir nun den Gründen gerecht werden, welche für die scheinbar entgegengesetzten Auffassungen sprechen? Es muß eine Vermittlung gesucht werden, wodurch diese Auffassungen miteinander in Einklang gebracht werden. Wenn Jesus von dem Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes redet, so versteht er darunter zunächst ein Verhältniß, welches sofort ins Leben treten konnte, das Aufgeben des eignen natürlichen Lebens und Wesens und die unbedingte Hingabe an den Menschensohn, so daß sein heiliges Fleisch und Blut an die Stelle des unheiligen natürlichen tritt, seine gottmenschliche Persönlichkeit die ordinär menschliche durchdringt und veredelt, daß man sprechen kann: „ich lebe, aber doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir." An dem Jünger, den Jesus liebte, der in seinem Schooße ruhte, können wir uns dies zur Anschauung bringen. Er hatte schon vor dem Versöhnungstode mit dem Munde des Geistes wahrhaftig Jesu Fleisch gegessen und sein Blut getrunken und war dadurch ein Anderer, aus einem Todten ein Lebendiger geworden, hatte andere Neigungen und

Triebe, andere Züge, anderen Blick und anderen Schritt bekommen. Aber es standen noch andere Entfaltungen bevor, in denen das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes eine höhere Bedeutung erhielt, und Christus hatte diese Entfaltungen schon vor Augen, als er mit so nachdrücklicher Betonung alles Heil von dem Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes abhängig machte. Nachdem Christus am Kreuze sein Fleisch hingeopfert und dadurch für unser vom Tode durchdrungenes Fleisch neue Lebenskräfte erworben, nachdem sein heiliges Blut dort die Sünde hinweggenommen hatte, wurde er in noch weit höherem Grade die Seelenspeise. Und, das ist die dritte Stufe, in dem heiligen Abendmahl wurde durch ein anbetungswürdiges Geheimniß, ein stets sich wiederholendes Wunder sein „Leichnam, der für uns verwundt", und sein heiliges Blut in den Mittelpunct der Kirche gestellt. Der Genuß im Abendmahl bildet keinen Gegensatz gegen die rein geistliche Nießung, wie sie hier zunächst gelehrt wird, er bildet vielmehr nur die höchste Steigerung, die Bedingung der kräftigen und durch das ganze Leben hindurchgehenden Realisirung der Forderung, welche Christus hier ausspricht.*) — Nur wenn die Worte Christi sich direct und ausschließlich auf das h. Abendmahl bezögen, würde die Behauptung Stiers gerechtfertigt seyn, das Abendmahl sey unbedingt nach dieser Stelle zu verstehen und „Luthers überspannte Lehre vom Essen und Trinken der Gottlosen" werde durch sie völlig widerlegt. Das Verhältniß des Leibes und Blutes Christi zu den Gottlosen liegt hier außer Betracht. Das liegt nicht mit der rein geistlichen Nießung welche hier die Grundlage bildet, auf einer Linie. In diesem Mißbrauche unserer Stelle waren aber schon die Reformirten Theologen vorangegangen.

---

*) Wesentlich das Richtige findet sich schon bei Bengel: Jesus verba sua scienter ita formavit, ut statim illa quidem de spirituali fruitione sui agerent proprie; sed posthac eadem consequenter etiam in augustissimum sacrae coenae mysterium, quum id institutum foret, convenirent. Etenim ipsam rem hoc sermone propositam in s. coenam contulit: tantique hoc sacramentum est momenti, ut facile existimari possit, Jesum, ut proditionem Judae, v. 71, ita etiam sacram coenam uno anno ante praedixisse. Tota haec de carne et sanguine Christi oratio Christi passionem spectat et cum ea sacram coenam.

Die Furcht vor diesem Mißbrauche war es, was so viele Lutherische Theologen verleitete, die Beziehung auf das Abendmahl ganz zu läugnen.

V. 54. „Wer mein Fleisch isset und trinkt mein Blut, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage.“ Vgl. V. 40. Dieselbe Stelle, welche dort das glauben, nimmt hier das Essen des Fleisches und Blutes ein. V. 55. „Denn mein Fleisch ist wahrlich Speise und mein Blut ist wahrlich Trank.“ Für ἀληθῶς lesen Lachmann und Tischendorf ἀληθής. Für das erstere aber bietet das ἀληθῶς Ἰσραηλίτης in 1, 48 und das ἀληθῶς μαθηταί in 8, 31 eine Parallele dar, dagegen für ἀληθής läßt sich keine genau übereinstimmende Parallelst. beibringen. Ἀληθῶς oder ἀληθής bildet den Gegensatz gegen eine blos eingebildete Speise, ἀληθινός würde den Gegensatz bilden gegen eine niedere Speise, wie das Manna. Der Sache nach aber kommt beides ziemlich auf dasselbe hinaus. Denn die niedere Speise kann auch als bloße Scheinspeise betrachtet werden. Nach V. 27. 58 scheint der Herr das Manna wirklich vor Augen zu haben. Durch das ἀληθῶς oder ἀληθής wird aber jedenfalls mit dem Manna auch alles Andere, was außer dem Fleische und Blute Christi den menschlichen Hunger und Durst zu befriedigen verspricht, zu einer bloßen Scheinbefriedigung herabgesetzt, im Einklange mit Jes. 55, 2: „Warum wäget ihr Geld dar für Nichtbrot, und eure Arbeit für was nicht sättigt? Höret doch, höret auf mich und esset Gutes und es ergötze sich an Fett eure Seele.“ Außer dem durch Christum zu bringenden Heile ist nach dieser Stelle alles Andere Nichtbrot und Solches, was nicht zur Sättigung dienet. — V. 56. „Wer mein Fleisch isset und trinkt mein Blut, bleibt in mir so wie ich in ihm.“ Da das natürliche Wesen des Menschen und das Wesen Christi sich unbedingt entgegengesetzt sind, so kann eine wahre und dauernde Vereinigung nur also zu Stande kommen, daß der Mensch sein Wesen aufgibt und das Wesen Christi in sich aufnimmt. Der Mensch muß jesushaft werden, sonst ist seine Vereinigung mit Christo nur ein eitler Schein, welcher schwindet wie eine Morgenwolke. Unsere Stelle ist in Bezug auf das Bleiben in Christo die Grundstelle. Was hier angedeutet wird, ist in

C. 15, 4 f. ausgeführt. Als Nachklang ist das Vorkommen in dem ersten Briefe des Johannes, 2, 6. 24. 3, 6 zu betrachten. In dem Evangelium findet sich diese Redeweise außer den bezeichneten St. nicht vor. Der Unterschied von den ersten Evangelien ist kein durchgreifender, da diese die letzten Reden Christi im Kreise seiner Jünger, in denen die Hauptstelle sich findet, nicht mittheilen. — V. 57. „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich lebe wegen des Vaters, also auch wer mich isset, wird leben meinetwegen." Christus leitet das Leben, dessen Urquell der Vater ist, zum menschlichen Geschlechte herüber, dem seit 1 Mos. 3 dem Tode verfallenen. Dem: an dem Tage, da du davon issest wirst du sterben, tritt, nachdem Christus im Fleische erschienen, das: an dem Tage da du davon issest, wirst du leben, gegenüber. Die Rede des Herrn kehrt zum Schlusse wieder zur Allgemeinheit des Anfanges zurück. Er sagt hier wieder: wer mich isset, nicht: wer mein Fleisch und Blut isset. V. 58 nimmt das Bild des dem Manna gegenüberstehenden Lebensbrotes in V. 48—51 wieder auf und rundet also die Rede ab. — V. 58. „Dies ist das Brot, das vom Himmel herabkam, nicht wie eure Väter aßen und starben: wer dies Brot isset, wird leben in Ewigkeit." — V. 59. „Das sagte er in der Synagoge lehrend in Capernaum."

Die Verhandlungen Jesu mit seinen Jüngern, im Anschluß an das Gespräch mit den Juden. **V. 60—71.**

V. 60. „Viele nun von seinen Jüngern, die das höreten, sprachen: diese Rede ist hart, wer kann sie hören." Die Jünger, diejenigen, die schon in einem näheren Verhältnisse zu Christo standen, bilden den Gegensatz gegen die nur ganz oberflächlich berührten Juden. Die Jünger bieten eine große Mannigfaltigkeit dar, wie schon die Parabel vom Säemann dies zur Anschauung bringt. Nicht Alle redeten so wie hier gesagt wird, sondern nur Viele. Jesus sagt in V. 64: εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινὲς, οἱ οὐ πιστεύουσιν. Zu den Jüngern gehörten auch die Apostel. Und diese bildeten den Mittelpunct einer ganzen Schaar solcher, die tiefer ergriffen waren. Auch aus der Zahl derer, welche hier noch Anstoß nahmen,

kehrten gewiß Manche reumüthig und beschämt zurück, als durch die Auferstehung Christi die hohen Anforderungen besiegelt und gerechtfertigt waren, in die sie sich jetzt noch nicht finden konnten, vgl. V. 61 und 62, und das Wort Christi: „wenn ich werde erhöht seyn von der Erde, werde ich sie Alle zu mir ziehen.“ Eine harte Rede ist eine widrige, unangenehme und anstößige, im Gegensatze gegen eine weiche, milde, wohlthuende, vgl. das: σκληρὸν δὲ ἐφάνη τὸ ῥῆμα σφόδρα in 1 Mos. 21, 11, LXX und V. 15 des Briefes Juda: περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν, wo die harten Reden widrige sind. Der Grund des Widrigen und Abstoßenden liegt nicht in der Form, sonst würden sie zu Christo gesprochen haben: φράσον ἡμῖν τὴν παραβολὴν ταύτην, Matth. 13, 36. 15, 15, sondern in der Sache selbst. Sie haben keinen tieferen Einblick gewonnen in ihr eignes Wesen, ihr unergründliches Verderben (vgl. 3, 6 und das πονηροὶ ὄντες Matth. 7, 11) und in das Wesen Christi, seine wahre Gottheit, und so können sie sich nicht darin finden, daß er Alles seyn will und sie nichts seyn sollen, und empören sich innerlich gegen das: rein ab und Christo an. Die Bemerkung: „und zwar erschien ihnen die Rede hart, weil ihnen der Gedanke an den Tod des Messias nicht in den Sinn wollte“, zeugt von völliger Verkennung der in Rede stehenden Frage. Nicht von seinem Tode hatte Christus geredet, sondern von dem Essen seines Fleisches und Blutes als der nothwendigen Bedingung des Lebens. Er hatte Alle dem Tode zugesprochen, welche nicht durch das Essen seines Fleisches das Leben gewinnen. — Das: wer kann sie hören, ist nach Jerem. 6, 10 LXX: ἰδοὺ ἀπερίτμητα τὰ ὦτα αὐτῶν καὶ οὐ δυνήσονται ἀκούειν und Mrc. 4, 33: καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν, s. v. a. wer kann sie verstehen. Da der Zweck des Hörens das Verstehen ist, so ist eine unverstandene Rede so gut als nicht gehört. Das Unverständliche ist aber hier das Sinnlose, Absurde. Der Schlüssel des Verständnisses der Rede Christi ist die Erkenntniß des eignen Elendes und der göttlichen Hohheit Christi. Da ihnen dieser Schlüssel fehlt, so müssen sie die Anforderung Christi als eine unbegreifliche ansehen.

V. 61. „Da Jesus aber in sich wußte, daß seine Jünger darüber murren, sprach er zu ihnen: Aergert euch das? V. 62. Wenn ihr nun sehet des Menschensohn aufsteigen dahin, wo er zuvor war?“ Die Jünger hatten leise unter sich geredet. Jesus hörte nicht mit dem leiblichen Ohre und durfte nicht erst fragen, er vernahm ihre Reden im Geiste, als derjenige, welcher wußte, was in dem Menschen war, C. 2, 25. Vgl. zu dem εἰδὼς ἐν ἑαυτῷ das καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν in Matth. 9, 4 (vorher εἶπον ἐν ἑαυτοῖς: sie dachten) 12, 25. Zum Schlusse von V. 62 findet eine Aposiopese statt: was werdet ihr dann sagen? werdet ihr auch dann noch Anstoß nehmen? Die Himmelfahrt Christi war insofern geeignet den Anstoß zu heben, als sie den Beweis lieferte, daß die Schwachheit des Fleisches, welche den Grund desselben ausmachte, nur eine freiwillig und in liebender Herablassung übernommene war. Christus ist durch die in der Himmelfahrt gipfelnde Auferstehung als der Sohn Gottes erwiesen, Röm. 1, 4. Damit ist jeder Schein der Anmaßung völlig zerstört, damit dem „der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen“ ein kräftiges Gegengewicht gegeben. Daß hier recht eigentlich der Sitz des Anstoßes ist, darauf weist Christus ausdrücklich dadurch hin, daß er sich als den Menschensohn bezeichnet. Auch anderwärts stellt Christus dem Zweifel und Anstoß, welcher von der Niedrigkeit seiner menschlichen Erscheinung ausging, der Verachtung, die sich darauf gründete, seine Auferstehung, Himmelfahrt und Verherrlichung entgegen, vgl. 2, 18. 19. 8, 28. Matth. 26, 64. — Das dem Johannes besonders beliebte θεωρεῖν steht ganz gewöhnlich von dem äußeren Schauen. Den Commentar zu dem θεωρῆτε haben wir in dem βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη in Apgsch. 1, 9. Zu vergleichen ist auch Apoc. 11, 12, wo es in Bezug auf die Himmelfahrt der beiden Zeugen, welche ein Nachbild der Himmelfahrt Christi ist, heißt: καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐθεώρησαν αὐτοὺς οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν. Da ist das Schauen offenbar ein leibliches. Wenn der Menschensohn aufsteigt, so kann auch seine Auffahrt nur eine sichtbare seyn. Die Rede ist an die Jünger im Allgemeinen gerichtet. Es ist hinreichend, daß die Himmelfahrt überhaupt nur

in Gegenwart der Jünger geschah. Die dabei zugegen waren, repräsentiren die gesammte Jüngerschaft. — Das Emporsteigen in den Himmel steht im ganzen N. T. nur von der Himmelfahrt im eigentlichen Sinne, der sichtbaren Himmelfahrt Christi, vgl. zu C. 3, 13. Schon dort, in dem Gespräche mit Nicodemus, hatte Christus auf seine Himmelfahrt hingewiesen. Auch in C. 20, 17 gedenkt er ihrer. Grade weil Johannes die Himmelfahrt nicht erzählt, theilt er mit Vorliebe die Aeußerungen Christi mit, die sich darauf beziehen. Ein gleiches Verfahren beobachtet er bei der Taufe und beim Abendmahl. Den Hindeutungen auf die Himmelfahrt hier und in den andern angeführten Stellen (vgl. noch 16, 28) correspondirt die in der Apokalypse C. 11, 11. 12. „Die Form — wurde zu d. St. in meinem Commentar bemerkt — in der hier der Triumph der Zeugen nach der scheinbaren Niederlage berichtet wird, ist aus der Geschichte Christi entnommen, dessen Himmelfahrt für das Loos der Seinen vorbildlich ist." — Ἀναβαίνω, von der Himmelfahrt Christi gebraucht, sieht zurück auf die vorbildlichen Himmelfahrten des Herrn und seines Engels unter dem Alten Bunde. In Richt. 13, 20 heißt es: „Und es stieg auf der Engel des Herrn in der Flamme des Altars und Manoah und sein Weib sahen es." In Ps. 47, 6: „Gott fährt auf unter Jubel, der Herr unter heller Posaune": Der Herr erhebt sich zum Himmel, im Vorbilde der Himmelfahrt Christi, nachdem er sich auf Erden in Thatsachen der Allmacht und Liebe kundgegeben und seines Volkes Sache geführt hat, vgl. noch 1 Mos. 17, 22. Ps. 68, 19. — „Wo er früher war": Der Herr hatte im Vorigen wiederholt gesagt, daß er vom Himmel herabgekommen. In C. 16, 28 sagt er, er sey vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen, wiederum verlasse er die Welt und gehe zum Vater. Nach C. 1 war der Logos bei Gott, Christus nach seiner göttlichen Natur. Hier wird wegen der Einheit der Person das Seyn im Himmel oder bei Gott dem Menschensohne zugeschrieben.*) — Unter den abweichenden Erklärungen ist die unhaltbarste

*) Calvin: Haec loquendi formula insolens non est, quando duae naturae in Christo personam unam constituunt, quod unius proprium est, ad alteram transferre.

die: „Ihr ärgert euch an meinem Worte von meinem Tode: wie viel mehr wird es euch ärgern, wenn ich wirklich sterbe!“ Es ist von vornherein nicht wahrscheinlich, daß Christus solches beibringen wird, was nur geeignet war den Anstoß zu mehren. Von seinem Tode hatte Jesus im Vorigen nach richtiger Erklärung mit keinem Worte geredet. Es wird ohne Grund angenommen, daß die Jünger Anstoß an Jesu Verkündigung seines Todes genommen. Gegenstand des Anstoßes ist überall in der ganzen Verhandlung, daß Jesus trotz seiner Niedrigkeit sich Alles gibt, den Seinen Alles nimmt, daß er nicht der Erste unter Gleichen, sondern der Gottmensch seyn will. Die Worte hier können sich nicht auf den Tod beziehen, sondern nur auf die Himmelfahrt und zwar auf eine sichtbare Himmelfahrt. Diese hat zwar den Tod zur Voraussetzung, aber unmöglich konnte der Tod hier nach derjenigen Folge bezeichnet werden, die jeden Anstoß aufhebt. — Die Meinung, die Himmelfahrt Christi werde den Anstoß insofern beseitigen, als sie zeige, daß von einem fleischlichen Essen Christi nicht die Rede seyn könne*), beruht auf der Fiction von einem fleischlichen Mißverstande der Worte Christi, während, wie bereits gezeigt wurde, die Opposition gegen die richtig verstandnen Worte Christi gerichtet ist. — Endlich, die Erklärung von Stier: „Dann wird sich aufschließen, daß und wie meine himmlisch gewordne, verklärte Menschheit und Leiblichkeit sehr wohl sich kann zu essen und zu trinken geben“, beruht auf der unrichtigen Annahme, daß Christus von einem rein zukünftigen Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes rede.

V. 63. „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützet nichts; die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben.“ Steht es fest, daß in V. 62 Christus dem Anstoß, welchen die Jünger daran nahmen, daß er sich scheinbar zuviel, solches zutheilte, was unbedingt über die menschliche Stufe hinausging, die Gränzen zwischen Himmel und Erde zu verrücken

*) Augustinus: Illi putabant eum erogaturum corpus suum, ille autem dixit se adscensurum in coelum, utique integrum. — Certe vel tunc videbitis, quia non eo modo, quo putatis, erogat corpus suum; certe vel tunc intelligetis, quia gratia ejus non consumitur morsibus.

schien, durch die Hinweisung auf seine dereinst durch die Himmelfahrt zu bewährende Gottheit entgegentritt, so werden wir auch hier eine Hinweisung erwarten auf die hinter der Erscheinung als Menschensohn verborgne göttliche Natur. Der Uebergang zu einem neuen Gedanken würde bestimmter bezeichnet seyn. Die Rede erhält etwas Rhapsodisches, Fragmentarisches, wenn man einen solchen hier findet. Die Auslegung begibt sich dann auf das schlüpfrige Gebiet des Rathens. — „Das Fleisch" kann unmöglich das Fleisch Christi seyn. Der ganze Eindruck der vorhergehenden Rede, wo Christus mit solchem Nachdrucke von dem Essen seines Fleisches das Leben und das Heil abhängig gemacht hatte, würde zerstört werden, wenn er hier auf einmal seinem Fleische alle Bedeutung abspräche. Daß er das bloße Fleisch im Gegensatze gegen das von der göttlichen Natur durchdrungene meine, hätte jedenfalls bestimmter gesagt werden müssen, da darauf eben Alles ankam. An diesem Puncte haftete auch gar nicht der Anstoß. Er beruhte vielmehr eben darauf, daß Christus sein Fleisch als Träger des göttlichen Wesens, als durchgottet darstellte. — Ueberall, wo sonst der Gegensatz vorliegt von Geist und Fleisch, ist Geist das göttliche Princip, Fleisch die niedere Leiblichkeit, speciell die ohnmächtige, sündige, in das Materielle herabgesunkene Menschennatur. So in Jes. 31, 3 und in C. 3, 6: „was vom Fleische geboren wird ist Fleisch und was vom Geiste geboren wird ist Geist", Röm. 8, 5: οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος, V. 8: οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. V. 9: ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. — Der Geist wird hier durch Christum repräsentirt, s. v. a. der Geist, der, wie die Auferstehung und die Himmelfahrt zeigen wird, mir beiwohnt. Was Christus hier dem Geiste beilegt, das legt er anderweitig sich selbst bei, so im unmittelbar Vorhergehenden, so in C. 5, 21: ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ. Es ist überhaupt ein Grundgedanke des Evangelium Johannis, daß das Leben nur von Christo ausgeht. Wenn also hier dem Geiste die belebende Kraft beigelegt wird, so kann dieser nur insofern in Betracht kommen, als er Christo selbst einwohnt und von ihm auf

seine Gläubigen übergeht, welche also θείας κοινωνοὶ φύσεως werden, 2 Petr. 1, 4, aufgenommen in die Sphäre des Geistes, welche die göttliche ist, und entrückt der Sphäre des Fleisches, in die abgesehen von Christo alles Menschliche traurigerweise gebannt ist. Von dem Geiste hat Christus seinen Namen, Christus heißt der Gesalbte, der Durchgeistete; von dem Geiste hat er seinen Ursprung, τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου spricht der Engel von Maria. Daß er den Geist ohne Maaß besitze, bezeichnet der Täufer in C. 3, 34 als die hohe Prärogative Christi. Zu Hebr. 9, 14 bemerkt Bleek: „Das πνεῦμα, von dem hier die Rede ist, kann nicht wohl ein anderes seyn als das πνεῦμα ἅγιον, der Geist Gottes, welcher zugleich der Geist Christi ist, der schon bei seinem Wandeln auf Erden ihm in seiner ganzen Fülle beiwohnte und das ihn in jedem Momente beseelende Princip war, und der ihn der Herrschaft des Todes nicht unterliegen ließ. Es ist dasselbe, was in Röm. 1, 4 als das πνεῦμα ἁγιωσύνης bezeichnet wird, vermöge dessen Jesus Gottes Sohn sey, im Gegensatze gegen die σάρξ, vermöge deren er der Sohn Davids sey." Zu Röm. 1, 4 Philippi: „πνεῦμα ἁγιωσύνης ist hier nichts Anderes als die höhere himmlische göttliche Natur Christi, nach welcher oder in welcher er der Sohn Gottes ist." Diese höhere göttliche Natur Christi wird durch πνεῦμα auch in 1 Petr. 3, 18 bezeichnet: θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. In 2 Cor. 3, 17 wird Christus τὸ πνεῦμα genannt, im Einklange mit dem πνεῦμα ὁ θεός in C. 4, 24 und mit Jes. 31, 3, wo die göttliche Essenz im Gegensatze gegen die irdische, materielle durch Geist bezeichnet wird: „Und Aegypten ist Mensch und nicht Gott und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist." — Dem durch Christum repräsentirten, in ihm incarnirten Geiste steht das Fleisch entgegen, das des Geistes baare Menschenthum. Es nützt nichts, in welcher Beziehung, das ist aus dem ersten Gliede zu entnehmen: zur Erlangung des Lebens. Wir haben hier denselben Gedanken, den der Herr in V. 54 ausspricht: „wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes, so habt ihr kein Leben in euch", nur mit dem Unterschiede, daß hier dieser Gedanke zugleich motivirt wird durch die Hinweisung darauf, daß der Menschensohn Geist ist, alle

Anderen Fleisch, wovon die nothwendige Folge die ist, daß die belebende Kraft nur von ihm ausgehen kann. Nur nach dieser Auffassung tritt der so offenbar stattfindende Zusammenhang unseres Ausspruches mit C. 3, 6 und Röm. 8, 5. 8. 9 in ein helles Licht. Luther: „Da heißet Christus Fleisch alles, was vom Fleische geboren ist, alle Adamskinder, so aus dem Fleische kommen, ausgenommen den einigen Leichnam Christi, der nicht vom Fleische, sondern vom heiligen Geiste geboren ist, wie wir im Symbolo bekennen: Ich glaube an Christum, der empfangen ist nicht vom Fleisch, sondern vom Heiligen Geiste. Der Heilige Geist hat ihn gezeugt und sein Fleisch gar durchgeistet.“ — Daß der Leben schaffende Geist ihm einwohne, das erweist Christus vorläufig und bis jener große Beweis der Auferstehung und Himmelfahrt geführt ist, aus der Beschaffenheit seiner Worte, der hier und früher geredeten (λελάληκα, nicht λαλῶ, die am meisten bezeugte und richtige Lesart — Christus spricht ja hier zu seinen Jüngern, solchen die schon länger bei ihm in die Schule gegangen waren), die als der Aushauch seiner Persönlichkeit Geist und Leben athmen. Redet er solche Worte, wie noch nie kein Mensch, C. 7, 46, üben seine Worte Leben und Geist schaffende Wirkung, so muß Er ja wohl Geist seyn. Luther: „Dieselbigen Worte sind eigentlich Geist und führen den Menschen in eine andere Welt und Wesen, geben ihm ander Herz und Sinn, so weit über und außer aller Vernunft ist, ja so die Vernunft gar nicht begreifen kann, ob sie es gleich gern wollte.“ — Nach einer sehr alten Erklärung soll hier durch Geist die geistige, durch Fleisch die buchstäbliche Auffassung bezeichnet werden. Schon Tertullian sagt: de resurrectione carnis: per spiritum hic intelligi sensum spiritualem, per carnem autem carnalem. Dagegen bemerkt Lampe mit Recht, es fehle an jedem Beweise, daß in der Schrift durch den Geist ohne Weiteres der geistliche Sinn bezeichnet werde. Noch entscheidender aber ist, daß diese Auslegung auf der durchaus unbegründeten Voraussetzung eines fleischlichen Mißverständnisses der Worte Jesu beruht. — Auf derselben Grundlage beruht auch die Auffassung von Kahnis: „Der Act, welcher meine irdische Gegenwart aufheben, meinen irdischen Leib zu einem himmlischen machen

wird, wird das Mißverständniß enden. — Essen sollt ihr meinen Leib, aber nicht als äußeres Fleisch, sondern als Träger meines Geistes, nicht meinen irdischen, sondern meinen in Geist verklärten himmlischen Leib.“ Die zweite unrichtige Grundlage dieser Auffassung ist die Meinung, Christus habe in V. 51 f. von einem rein zukünftigen mündlichen Genusse seines verklärten Leibes und Blutes geredet. Die Juden verstanden Christum ganz richtig dahin, daß er an sie eine sofort zu realisirende Anforderung stelle.

V. 64. „Aber es sind etliche unter euch, welche nicht glauben. Denn Jesus wußte von Anfang, welche es waren, die nicht glaubten, und wer es war, der ihn verrathen werde.“ Jesus wirft die Schuld des Anstoßes auf diejenigen zurück, welche sie ihm aufbürden wollten: nicht meine Anmaßung, sondern euer Unglaube. Den Commentar zu dem: „von Anfang“, in der Bemerkung des Evangelisten bildet, was in C. 1, 43 von Kephas gesagt wird, in C. 1, 48 von Nathanael. Der Anfang des Verhältnisses, in das Christus zu dem Einzelnen trat, bildet den Gegensatz gegen ein längeres, zu psychologischen Beobachtungen Anlaß gebendes Beisammenseyn. Nicht aus solchen schöpfte Jesus sein Wissen, sondern aus seiner Theilnahme an dem Privilegium desjenigen, der Herzen und Nieren prüft, vgl. zu C. 2, 24. 25. — Vergeblich dreht und deutelt man an dem Worte, daß Jesus von Anfang an gewußt habe, wer ihn verrathen werde. Er könnte nicht der im Fleische erschienene Logos, könnte nicht der Sohn Gottes, könnte nicht unser Heiland seyn, wenn es anders wäre. Das Voraus-wissen des Verrathes des Judas, weit entfernt Jesum zu bestimmen, daß er ihn nicht unter die Apostel aufnahm, mußte ihn vielmehr dazu veranlassen. Der Apostelkreis würde keine wahrhafte Voraus-darstellung der Kirche seyn, was er doch seyn sollte, wenn Judas darin fehlte. Es ist von der ergreifendsten Bedeutung, es mahnt die Seligkeit zu schaffen mit Furcht und Zittern, daß einer aus der nächsten Nähe des Heilandes ihn verrathen hat, zum Beweise, daß nichts Anderes helfen kann als die unbedingte Uebergabe des Herzens, das unausgesetzte Wachen und Beten. Die Meinung aber, Jesus habe das Verbrechen des Judas dadurch nicht befördern dürfen, daß er ihn in seine Gesellschaft aufnahm, beruht

auf Verkennung der in Gott und Christo lebendigen moralischen Weltordnung, welche noch bis auf den heutigen Tag fortwährend diejenigen, deren Herz nicht richtig ist, in Lagen verwickelt, in denen die Versuchung an sie herantritt, in denen ihre Sünde entwickelt und gereift wird. Die meisten Mörder hätten unter andern Umständen ganz ehrbare Leute seyn können. Es war für Judas, wenn er sich bekehren wollte, die höchste aller Gnaden, wenn er sich nicht bekehren wollte, die gerechte Strafe, daß er in die Nähe Christi aufgenommen wurde. Nicht ein Fatum waltete über ihn, der Zugang zur Bekehrung stand ihm in jedem Augenblicke offen, hätte er ihn gesucht, so würde er zum Heile gelangt seyn, aber er wurde in die Zahl der Apostel aufgenommen, in der Voraussicht, daß er ihn nicht suchen werde. Daß Judas der Beutel anvertraut wurde, woran man Anstoß nimmt, falls Christus seinen Character durchschaute, hat seine Neigung zum Geize zur Voraussetzung. Faßt man die Thatsache nicht so auf, so würde Jesus, was ferne sey, weniger psychologischen Scharfblick gehabt haben, wie jeder geförderte Christ. Daß die Sünde zur Entwickelung gelangt, ist für beides nöthig, für die Bekehrung und für das Gericht. Noch jetzt wird jeder so geführt, daß Alles offenbar werden muß, was in den Tiefen seines Herzens verborgen ist, und es ist nicht Gottes Weise, dafür zu sorgen, daß, was in dem Herzen schlummert, nicht erwache, vielmehr ist seine ganze Führung darauf berechnet, daß die Entscheidung, entweder zur Seligkeit oder zur Verdammniß erfolge.

V. 65. „Und er sprach: deshalb habe ich euch gesagt, daß Niemand kann zu mir kommen, es sey ihm denn gegeben von meinem Vater." Deswegen, in Voraussicht eures Unglaubens und um dem Anstoße zu begegnen, der daraus hervorgehen könnte. Der Herr bezieht sich auf V. 44. 37, vgl. das οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν in C. 12, 39. Der Unglaube verliert sein Anstößiges, wenn er unter den Gesichtspunct eines göttlichen Verhängnisses, eines gerechten göttlichen Gerichtes gestellt wird. Das gibt Veranlassung in sich zu kehren und die böse Wurzel auszureißen, welche dies Gericht hervorgerufen.

V. 66. „Von dem an gingen viele seiner Jünger zurück

und wandelten nicht mehr mit ihm." Ἐκ τούτου kommt ebenso in C. 19, 12 vor. Ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω, weist hin auf Jes. 1, 4. Ps. 44, 19, wo das zurückweichen in Bezug auf Jehova vorkommt.

V. 67. „Jesus nun sprach zu den Zwölfen: wollet etwa auch ihr weggehen?" Das plötzliche Hervortreten der zwölf Apostel hier, in geschlossener Zahl, zeigt, daß Johannes die früheren Evangelisten voraussetzt, welche über die Einsetzung und die Namen dieser Zwölfe berichtet hatten. Daß die Apostel als die „Zwölfe" bezeichnet werden, geschieht nicht weil zufällig ihrer grade zwölfe waren, sondern hat die Bedeutsamkeit der Zwölfzahl zur Voraussetzung. Auf Grund der Thatsache, daß der Söhne Jakobs, der Stammväter Israels, grade zwölfe waren, erscheint schon im A. T. die Zwölfzahl vielfach als Signatur des Bundesvolkes, der Kirche, und auf Grund dieser Bedeutung der Zwölfzahl berief der Herr grade zwölf Apostel. Diese repräsentirten die Kirche des Neuen Bundes, die legitime Fortsetzung des alttestamentlichen Israels. In der Apokalypse erscheint die Zwölfzahl vielfach als Signatur der Kirche des N. B. Vgl. meinen Comm. zu 4, 4. 7, 4. — Jesus fragt die Zwölfe nicht als ob er selbst zweifelte. Wo so viel Unglaube bekannt worden, war ein erquickender Schluß nothwendig. Jesus fragt, um ein feierliches Bekenntniß des Glaubens durch die Apostel hervorzurufen, welche die glaubensfreudige Kirche des N. T. darstellen, im Gegensatze gegen die zur Synagoge des Satans heranreifende Judenschaft.

V. 68. „Antwortete ihm Simon Petrus: Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. V. 69. Und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn (des lebendigen) Gottes." Petrus antwortet im Namen der Apostel, nicht wie Lampe meint, ex solito fervore, quo solebat alios praevertere, sondern als das berufene Haupt und also der legitime Mund der Apostel, in der Energie des Glaubensgeistes, auf deren Grund ihm diese bevorzugte Stellung angewiesen war. Das: „zu wem sollen wir gehen?" weist darauf hin, daß, wenn man sich von Christo wegwendet, überall wohin man auch nur gehen mag nur Tod zu finden ist und sicheres Verderben in

Aussicht steht. Das: „du hast Worte des ewigen Lebens", solche, die das ewige Leben mit sich führen und schaffen, ist die Antwort der bekennenden Kirche auf das: „die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben" in V. 63. Christi Worte sind weil lebendig, auch lebenweckend. Das zu dem: „wir haben geglaubt", hinzugefügte: „wir haben erkannt", weist darauf hin, daß der Glaube kein blinder, sondern ein auf sichere Thatsachen gestützter ist. Das: „du bist Christus", der Gesalbte, der Träger des Geistes, ist die Antwort der bekennenden Kirche auf das: der Geist ist es, der lebendig macht, s. v. a. ich mache lebendig, weil in mir der Geist sich darstellt. Das hinzugefügte: der Sohn Gottes, weist zurück auf das unmittelbar Vorhergehende, V. 65 (vgl. V. 57), wo Christus Gott als seinen Vater bezeichnet hatte. Der Christ ist als solcher auch der Sohn Gottes, aber weil es eine niedere Vorstellung von Christo gab, war der Zusatz von Bedeutung.*) Der Zusatz τοῦ ζῶντος ist nur schwach bezeugt und wahrscheinlich aus Matth. 16, 15 herübergekommen. Wäre die Bezeugung eine stärkere, so würde er durch die Beziehung auf V. 57 als ächt empfohlen werden. Bei dem lebendigen Gott, dessen Lebensfülle auf den Sohn übergeht, ist es ein Großes, sein Sohn zu seyn. — Lachmann und Tischendorf lesen ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. So bedeutend aber auch die Auctoritäten sind, welche für diese Lesart sprechen, und so nahe auch die Annahme liegt, daß das ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ aus Matth. 16, 15 herübergekommen sey, so wird man doch Bedenken tragen müssen, die letztere Lesart aufzugeben. Der ganz eigenthümliche Ausdruck ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, der auch im A. T. keine Wurzel hat und nur unvollkommne Parallelen an dem ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε in C. 10, 36 und an 1 Joh. 2, 20, wo Christus als ὁ ἅγιος bezeichnet wird, ist wahrscheinlich aus Mrc. 1, 24, wo der Besessene spricht: οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (für ἅγιος hat dort Origenes umgekehrt υἱὸς) und aus Luc. 4, 34 eingedrungen. Es wäre seltsam, wenn Petrus grade mit dem Besessenen in diesem Ausdrucke überein-

*) Lampe: Ipsi Judaei carnales in praecedente colloquio, qui eum tanquam Christum creare regem volebant, concoquere tamen nequibant, quod divinam originem sibi per descensum e coelo tribueret.

stimmte, der sich sonst im ganzen N. T. nicht findet. Der Ausdruck hat in der Rede Christi, deren Wiederhall wir sonst hier vernehmen, keinen Anhalt. Er besagt auch weniger als wir hier erwarten. Nach Allem, was Christus in Anspruch genommen hatte, erwarten wir ein freudiges Bekenntniß zu seiner Gottheit. Die scharfe Accentuirung dieser hatte den Anstoß hervorgerufen, den Unglauben zur Entfaltung und Reife gebracht. Im Gegensatze dagegen muß auch der Glaube zu seinem vollen Ausdrucke kommen. Der Heilige Gottes, das würde nur die göttliche Mission Jesu bezeugen und also noch weniger als der Name Christus.

V. 70. „Antwortete ihnen Jesus: habe ich nicht euch zwölfe erwählet und einer von euch ist ein Teufel.“ Petrus hatte als der Mund der Zwölfe geredet. Die Antwort ist an die Jünger überhaupt gerichtet, zunächst aber an Petrus. Grade bei diesem tritt der Herr auch sonst der an Selbstüberhebung streifenden Zuversicht entgegen, vgl. C. 13, 37. 38. Luc. 22, 33. 34. Matth. 14, 28—33. — Warum redet Jesus hier von dem Verrathe des Judas? Er will die Zuversicht des Petrus, der sich gleichsam für Alle verbürgt hatte, beschämen, will Alle zum Wachen und Beten auffordern. Ganz ähnlich verfährt der Herr bei dem letzten Mahle. Ἀμὴν — spricht er dort, Matth. 26, 21 — λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με. Was jeder von den Jüngern dort zu ihm spricht: μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε, das ist es, was er durch die Anrede in ihnen lebendig machen will. Quesnel: „Wunderbares Verfahren Jesu Christi, welcher die Apostel so lange in einer so schrecklichen Ungewißheit läßt: indem jeder Grund hatte sich selbst zu mißtrauen, und indem alle die Verpflichtung hatten, Niemanden zu richten und seinen Nächsten nicht wegen eines solchen Verbrechens in Verdacht zu haben. Die Furcht und das Mißtrauen in Bezug auf unsere Schwäche, die Verpflichtung über unser Herz zu wachen und uns selbst zu beobachten, die Scheu vor der Sünde und die christliche Demuth, das sind die Früchte dieser Unruhe, die Gott aus ihr durch seine Gnade zieht.“ — Jesus nennt seinen Verräther einen Teufel, d. h. einen Menschen von absolut teuflischer Gesinnung. Διάβολος kommt in den Evangelien, speciell dem des Johannes, und

ebenso in den Briefen des Johannes und in der Apokalypse immer nur von dem Teufel vor. Als Appellativum findet es sich überhaupt nur einige Male bei Paulus, 1 Tim. 3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3, und da hat es überall die Bedeutung der Verläumdung, die hier nicht paßt. Aus dem Satan ist nach 1 Joh. 3, 8 jeder der Sünde thut. Als Kinder des Satans erscheinen die Bösen in Joh. 8, 44, vgl. Apgsch. 13, 10, wo Paulus Elymas den Mager als Sohn des Teufels anredet, Judas der Verräther wird in C. 13, 2 in specielle Beziehung zum Satan gesetzt, wonach der Teufel es ihm ins Herz geworfen, daß er Christum verrathe. Noch näher tritt unserer Stelle C. 13, 27 (vgl. Luc. 22, 3): καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς. Auf das Eingeben des Satans folgt hier das Eingehen. In wen der Satan hineingegangen, der ist selbst ein leibhaftiger Satan. Vollkommen analog aber ist Matth. 16, 23 (Mrc. 8, 33), wo Jesus zu Petrus spricht: ὕπαγε ὀπίσω μου Σατανᾶ. Auch da ist Satan ein Satanischer Mensch, ein leibhaftiger Satan. Daß Jesus nicht etwa den Satan selbst anredet, sondern Petrus, der sich ihm hier momentan hingegeben, zeigt das ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, was nicht auf den Satan paßt, sondern nur auf Petrus. Diese Parallele ist hier um so mehr herbeizuziehen, da nicht Johannes hier redet, sondern Christus. Im Vorigen hatte Christus sich als das Leben der Gläubigen dargestellt, verlangt, daß sie sein Fleisch und Blut essen, daß sie jesushaft werden sollten. Damit correspondirt, daß er die Ungläubigen und die Bösen hier dem Satan zuweist. Christus und der Satan, das sind die beiden beherrschenden Mächte. In wem Christus nicht Gestalt gewinnt, der muß schließlich zur Erscheinungsform des Satans werden. Judas trägt in dieser Beziehung vorbildlichen Character. Er war der Erste, der zum Teufel heranreifte.

V. 71. „Er redete aber von Judas Simonis Ischarioth: denn dieser würde ihn verrathen, und war einer von den Zwölfen." Den Namen des Vaters des Verräthers hat uns nur Johannes mitgetheilt. Den Beinamen Ischarioth (Ἰσκαριώτην, nicht mit

Lachmann Ἰσκαριώτου) erklärt man gewöhnlich: der Mann von Karioth, einem völlig obscuren Orte im Stamme Juda, von dem wir aus Jos. 15, 25 nur den nackten Namen wissen. Gegen diese Erklärung erheben sich aber ernste Bedenken. Unter den Beinamen des N. T. bezieht sich keiner auf den Heimathsort. Denn Bezeichnungen wie die: ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, sind nicht als Beinamen zu betrachten. Gewöhnlich tragen diese Beinamen theologischen Character, vgl. Apgsch. 1, 23. 4, 36. Namentlich gilt dies von allen Beinamen im Kreise der Apostel. So von dem Beinamen Boanerges, den Jesus nach Mrc. 3, 17 den Söhnen des Zebedäus ertheilt. So von dem Beinamen Petrus. Die Beinamen des andern Judas in dem Kreise der Apostel, Thaddäus und Lebbäus, tragen ebenfalls theologischen Character, bezeichnen die Herzlichkeit des Liebesverhältnisses, in dem zu diesem Judas sein Meister steht, Schooßkind, von תד = שד mamma, und Herzblatt. Da es Thatsache ist, daß mehrere unter den Aposteln sachlich bedeutsame Beinamen führten (ein solcher ist auch Matthäus, Gottesgabe, als Beiname des früheren Levi, „der Eiferer", als Beiname des Simon, Matth. 10, 4), da namentlich derjenige, mit dem das Apostelverzeichniß überall beginnt, Simon, einen solchen führt, so wird sich nicht annehmen lassen, daß der Beiname des Judas, mit dem das Apostelverzeichniß schließt, desjenigen unter den Aposteln, den theologisch zu characterisiren am nächsten lag, sachlich indifferent seyn wird. Dem Bedürfniß, diesen Judas von andern des Namens und namentlich von dem andern Judas in dem Apostelkreise zu unterscheiden, ist schon auf andere Weise genügt, dadurch, daß bei dem andern Judas der Name Lebbäus an die Stelle des Eigennamens getreten ist, und ihm noch der Name Thaddäus zur Seite geht, dann auch durch die Bezeichnung Ἰούδας Ἰακώβου, der Bruder des Jakobus, durch den er sich selbst von dem andern Judas unterscheiden konnte und mußte, weil die Namen Lebbäus und Thaddäus nur im Munde Anderer paßten; ferner dadurch, daß dem Namen des Judas des Verräthers der seines Vaters Simon hinzugefügt wurde. Daß auch da Ἰσκαριώτης hinzugesetzt wird,

wo der Verwechselung schon durch das hinzugefügte Σίμωνος vorgebeugt war, wie hier, in C. 12, 4. 13, 2. 26, zeigt, daß der Beiname Ἰσκαριώτης noch einen andern Zweck haben muß. Von Bedeutung ist noch, daß sich keine Spur davon findet, daß Judas den Beinamen Ischarioth schon vor seinem Verrathe geführt hätte. Jesus redet ihn in Luc. 22, 48 nur als Judas an. — Der Name Ischarioth heißt: der Mann der Lügen, איש שקרים. Die Wurzel des Beinamens, der dem Verräther nach seiner That und nach ihrem traurigen Ausgange beigelegt wurde, haben wir wahrscheinlich in Prov. 19, 5: „Ein Zeuge der Lügen, עד שקרים, wird nicht ungestraft bleiben, und wer Lügen redet, wird nicht entrinnen.“ Da haben wir beides, das Thun des Judas, welcher selbst bekannte: ἥμαρτον παραδοὺς αἷμα ἀθῷον, und sein Schicksal. Der einzige Einwand, welcher gegen diese Erklärung erhoben werden kann*), daß das eingeschobene ω sich nicht erklären lasse, ist nicht entscheidend, da der Grund der Einschiebung ein euphonischer seyn kann. Man wollte eine volle und tönende Form. — Ἤμελλεν bezeichnet nicht ein Umgehen mit dem Verrathe, sondern nur die Zukünftigkeit der Thatsache, vgl. 12, 4 und das ὁ παραδώσων αὐτόν V. 64. — Von dem Verrathe des Judas sprach Jesus, wie es scheint, bei dieser Gelegenheit zuerst. Die Behauptung aber, er habe früher wohl auch nicht daran gedacht, steht im offenbaren Gegensatze gegen das „von Anfang“ in V. 64 und gegen die wahre Gottheit Christi, welche dem Gedanken nicht Raum läßt, daß er geraume Zeit hindurch ohne es zu ahnden eine Schlange an seinem Busen genährt habe. Daß Jesus, dessen Vorherwissen in strenger Sonderung von der Vorherbestimmung gehalten werden muß, dennoch dem zukünftigen Verräther alle Güter seines Reiches darbot, daß er mit hingebender Liebe mit ihm verkehrte, daß er Alles aufbot sein Herz zu rühren und zu gewinnen, das ist eine Thatsache, die sich noch jetzt stets

---

*) Die Ausstoßung des einen ש bei der Concurrenz zweier in einem zusammengesetzten Eigennamen findet sich ebenso z. B. in Jerusalem und anderweitig, vgl. meine Schrift über Bileam S. 20.

wiederholt und ohne die Christus nicht der Heiland der Welt seyn könnte. Es kann Niemand verloren gehen ohne daß von Seiten des Heilandes Alles an ihm geschehen wäre, was überhaupt an ihm geschehen kann, und ohne daß das: „ihr habt nicht gewollt", sich aufs Klarste herausstellte.

Druck von J. F. Starcke in Berlin.